HAROLD BLOOM DAVID ROSENBERG

$\mathbf{I}_{\mathbb{Z}}\mathbf{N}_{\mathbb{O}}\mathbf{T}_{\mathbb{N}}\mathbf{E}_{\mathbb{A}}\mathbf{R}$

La tradición religiosa atribuye a Moisés la autoría del Pentateuco, los cinco primeros libros de la Biblia hebrea, el Antiguo Testamento de los cristianos; pero los especialistas opinan que se trata en verdad de una obra compuesta: una colección de textos de diversos autores, entretejidos alrededor del año 400 antes de la Era Común por un redactor conocido como el Redactor o R. Los más antiguos de estos textos —Génesis, Éxodo y Números— fueron escritos por un autor que los estudiosos llaman J y que vivió probablemente en el siglo décimo antes de la Era Común.

Bloom y Rosenberg descubren en el texto atribuido a J las virtudes de un clásico seminal. Bloom argumenta convincentemente, apoyándose en criterios estéticos, que J es un creador de la altura de Homero, Shakespeare y Tolstoi, y apoyándose en criterios psicológicos y literarios, que J era una mujer, probablemente una mujer de la casa real que vivía en la corte del rey Salomón. Esta brillante lectura está acompañada por la traducción de Rosenberg, maravillosamente fresca; una resonante y vigorosa ruptura con las fatigadas convenciones de las traducciones bíblicas modernas.

Paradójicamente, en la interpretación de Bloom, J no es un escritor religioso sino y sobre todo un fiero ironista con un incomparable talento para la caracterización, como se muestra en sus retratos de Adán, los Patriarcas, José, Moisés, y en especial las mujeres: Eva, Sarai, Rebeca, Tamar, que emergen con una claridad y una fuerza incomparables. Pero la suprema creación literaria es Yahvé, un vitalista caprichoso, exuberante, que regatea con Abram en el camino a Sodoma, inexplicablemente intenta matar a Moisés, y casi se



$El\,Libro\,deJ$





EL LIBRO DE J



Harold Bloom

David Rosenberg

Título original en inglés: The Book of J

Traducción de "El autor J", "Comentario", "Comentario posterior" y "Apéndices": Néstor Míguez Traducción del inglés de *El libro de J*: Marcelo Cohen Revisión: Nora Catelli

Diseño de la cubierta: Julio Vivas

Primera edición: mayo de 1995

© David Rosenberg y Harold Bloom, 1990 © Ediciones Interzona, S.L., 1995 Rambla Catalunya, 62. 08007 Barcelona

Pedidos: Tel. 900 30 01 27

ISBN: 84-89428-00-X Depósito legal: B. 7.890-1995

Impreso en HUROPE, S.A. Recaredo, 4. 08005 Barcelona

> Impreso en España Printed in Spain

A Moshe Idel



Índice

Agradecimientos 11

EL AUTOR J / Harold Bloom

Prefacio sobre nombres y términos 15

Cronología 19

Introducción 21

Eligiendo un autor 29

Imaginando un autor 36

David: J y el Historiador de la Corte 48

La traducción de J 60

EL LIBRO DE J / Versión de David Rosenberg 67

COMENTARIO / Harold Bloom

El Edén y Después 179

Abram 197

Jacob 212

Tamar 223

José 227

Moisés 243

En el Desierto 263

COMENTARIO POSTERIOR / Harold Bloom El Libro de J y la Torá 273 La representación de Yahvé 278 La psicología de Yahvé 294 La Bendición: exilios, límites y celos 305 Conclusión: La grandeza de J 314

APÉNDICES DEL TRADUCTOR/ David Rosenberg A. Notas sobre la traducción 323 B. Fuentes bíblicas 333

Nota del traductor al castellano de la versión de David Rosenberg 337

Agradecimientos

Debo mi participación en este libro a la invitación de John Hollander, Michael Dietz, Joy Beth Lawrence, Barry Qualls y a Aaron Asher y Joy Johannessen, mis editores.

H. B.

Quiero agradecer el apoyo que recibí, en puntos decisivos, de Grace Schulman, Susan Pensak, Alba Arikha, Walter Brown y Sanford Rosenberg. También agradezco el refugio de la Casa del Escritor y a Lewis Warsh, que me dieron el primer impulso. También me alentaron con gran habilidad Aaron Asher, Joy Johannessen, Lew Grimes y Lynn Nesbit. Finalmente, debo mencionar el estímulo de la Jewish Publication Society en las cuestiones críticas acerca de la traducción: mi trabajo sobre el Libro de J empezó durante mi desempeño como director de aquélla.

D. R.



El autor J

HAROLD BLOOM





Prefacio sobre nombres y términos

NO DEBEMOS CONFUNDIR la Biblia hebrea, cuyo origen es el Libro de I, con la Biblia cristiana, que se basa en aquélla, pero que constituye una revisión muy drástica de la Biblia de los judíos. Éstos llaman a sus Escrituras Sagradas Tanakh, acrónimo de las tres partes de la Biblia: la Torá (la Enseñanza, o la Ley, también llamada Los Cinco Libros de Moisés, o Pentateuco); Nevi'im (los Profetas), y Kethuvim (los Escritos). Los cristianos llaman Viejo Testamento, o Alianza, a la Biblia hebrea porque la consideran superada por su Nuevo Testamento, obra que sigue siendo totalmente inaceptable para los judíos, quienes no juzgan antigua su Alianza ni, por ende, superada. Puesto que los cristianos se ven obligados a seguir llamando Viejo Testamento al Tanakh, sugiero que los críticos y lectores judíos llamen Testamento Original a sus Escrituras, y a la obra cristiana Testamento Tardío, pues a fin de cuentas de eso se trata: una obra revisionista que intenta reemplazar un libro, la Torá, por un hombre, Jesús de Nazaret, proclamado como Mesías de la Casa de David por los creyentes cristianos.

Los eruditos bíblicos usan «israelita» (a diferencia de «israelí», designación de un ciudadano del Estado de Israel posterior a 1947) para referirse al pueblo del antiguo Israel hasta el retorno del cautiverio babilónico. Así, los «judíos» son los israelitas desde el retorno hasta el momento actual. «Judío» proviene del hebreo yehudi, que significa descendiente de Judá, o sea el cuarto hijo de Jacob (Israel) y su heredero, el portador histórico de la Bendición de Yahvé, dada por primera vez a Abram (Abraham). Ya no solemos usar «hebreos» aplicado a los antiguos israelitas; «hebreo» se refiere ahora a lo que

es el lenguaje del Israel contemporáneo, y al que fue, en su forma antigua, el viejo lenguaje cananeo de la Biblia.

El Antiguo Testamento cristiano está ordenado de manera distinta que la Biblia hebrea, lo que da origen a considerables diferencias. Los primeros cinco libros de la Sagrada Escritura, obra de gran diversidad, siguen el mismo orden en las dos creencias pero adoptan diferentes nombres. Siempre es bueno recordar que la palabra «biblia» sugiere diversidad, pues proviene de «ta biblia» (en griego «los libros»). Como nombre, «Pentateuco» deriva de una expresión griega, hê pentateuchos biblos, que significa «el libro de los cinco rollos». El Génesis cristiano es la forma cristiana del hebreo Bereshith, «En el Comienzo», siguiendo la frecuente costumbre de la Biblia hebrea de titular un libro por sus palabras iniciales o primeros términos importantes. Así, el Éxodo cristiano corresponde al hebreo Shemoth, «Nombres»; mientras que el Levítico es el turbulento Wayiqra, «YÉl Llamó». Aún mejor es el título hebreo para Números: Bemidbar, «En el Desierto». El resonante «Deuteronomio» posee la forma hebrea más lacónica y más exacta de Debarim, «Palabras».

Dejando a un lado la Torá o Pentateuco, el ordenamiento judío y el cristiano tienen poco en común. Digno de notarse es que el Viejo Testamento cristiano termina con el más tardío de los profetas, Malaquías, proclamando una nueva aparición de Elías, considerado en la tipología cristiana como precursor de Juan Bautista. En cambio la Biblia hebrea termina con Crónicas 2, de modo que la palabra final es atribuida al retorno a Jerusalén y la reconstrucción del Templo de Salomón: «¿Quién de vosotros es de su pueblo? Que suba y Yahvé sea con él».

El lector debe recordar también que la división de la Biblia hebrea en capítulos y versículos es puramente arbitraria y no refleja las intenciones de los autores originales. Los exegetas judíos fueron dividiendo los versículos en un largo proceso que concluyó en el siglo IX E.C. (E.C. es «de la era común», y equivale a d.C. en la jerga cristiana), mientras que las divisiones en capítulos fueron hechas por editores cristianos del siglo XIII.

Utilizamos aquí «El Libro de J» como título de lo que los eruditos coinciden en considerar el hilo más antiguo del Pentateuco,

probablemente compuesto en Jerusalén en el siglo x A.E.C. [«Antes de la Era Común»; o «antes de Cristo», como dicen tradicionalmente los cristianos]. J representa al autor, el Yahvista, así llamado por referencia a Yahvé (Jahweh, en la ortografía alemana; «Jehovah» es una ortografía equivocada), Dios de judíos, cristianos y musulmanes. Las últimas partes del Génesis, el Éxodo y los Números son todas revisiones o censuras del texto original de J, y sus autores son: E, o Elohístas, por «Elohim», nombre plural usado para Yahvé en esta versión (J siempre usa «elohim» como nombre de seres divinos en general, nunca como nombre de Dios); P,¹ por el Autor o Escuela Sacerdotal que escribió todo el Levítico; D, por el autor o los autores del Deuteronomio, y R, por el Redactor que llevó a cabo la revisión final después del retorno del cautiverio de Babilonia.

El nombre «Abram» significa en J «padre elevado»; el nombre hoy más corriente «Abraham» («padre de una multitud de naciones») fue introducido por P.



Cronología

A.E.C.	
1800-1700	Abram (Abraham)
1700-1600	Marcha de Israel a Egipto
c. 1280	El Éxodo
c. 1250 - 1200	Conquista de Canaán
1020-1000	Samuel y Saúl
c. 1000-961	Monarquía Unida de David
c. 961-922	Imperio de Salomón
c. 950-900	El Libro de J
c. 922	Muerte de Salomón; división del reino
c. 922-915	Reino de Roboam en Judá
c. 922-901	Reino de Jeroboam en Israel
c. 850-800	Revisión del Libro de J por E
<i>c</i> . 722-721	Caída del Reino Septentrional de Israel (Samaria)
c. 650-600	Deuteronomio
c. 587-538	Caída de Jerusalén; el cautiverio babilonio
c. 550-500	El texto P
c. 538	El retorno
c. 520-515	Reconstrucción del Templo
c. 450-400	Esdras y Nehemías
<i>c</i> . 400	El Redactor (JEPD)
c. 250-100	La versión de los Setenta
c. 90	Canonización de la Biblia hebrea completada
E.C.	

Traducción por san Jerónimo de la Vulgata Latina

c. 400

de la Biblia

Pentateuco de William Tyndale (primera traducción in-1530 glesa) Biblia de Lutero (Antiguo Testamento; primera traduc-1534 ción alemana) Biblia de Miles Coverdale (segunda versión inglesa) 1535 1560 Biblia de Ginebra (la Biblia de Shakespeare) Biblia en traducción castellana de Casiodoro de Reina 1569 La Biblia (castellana) de Casiodoro de Reina es revisada 1602 por Cipriano de Valera Versión (autorizada) del rey Jacobo (tercera versión in-1611 glesa) Versión estándar revisada (inglesa) 1952 1960 Última revisión de la Biblia de Reina-Valera después de las de 1862 y 1909 (castellana) 1966 Biblia de Jerusalén (católica; francesa y castellana) Nueva Biblia Inglesa (protestante; inglesa) 1970

Biblia de Jerusalén, con nueva traducción revisada de los

originales (francesa y castellana)

Nueva versión judía americana (inglesa)

1975

1982

INTRODUCCIÓN

EN JERUSALÉN, hace casi tres mil años, un autor desconocido compuso la obra que, desde entonces, ha formado la conciencia espiritual de gran parte del mundo. Sólo poseemos un texto fragmentario de ella, insertado dentro de lo que llamamos el Génesis, el Éxodo y los Números, tres de las divisiones de la Torá, o los Cinco Libros de Moisés. Puesto que no podemos conocer las circunstancias en las que se compuso la obra o para qué fines, en última instancia debemos únicamente confiar en nuestra experiencia como lectores para dar cuenta de nuestras conjeturas acerca de qué es exactamente lo que allí leemos. El trabajo erudito, por sólidamente fundado que esté, no ha podido llegar a ningún acuerdo sobre la datación de lo que yo llamo el Libro de J, o sobre sus dimensiones sobrevivientes o siquiera sobre si gozó alguna vez de una existencia independiente.

Por razones que más adelante expondré, supongo que J vivió en las proximidades o en la corte del hijo y sucesor de Salomón, el rey Roboam de Judá, en cuyos tiempos se desmembró el reino de su padre, poco después de la muerte de Salomón en 922 A.E.C. Mi suposición adicional es que J no fue un escriba profesional sino un miembro enormemente encumbrado y refinado de la elite salomónica, un miembro ilustrado e irónico. Pero mi conjetura principal es que J fue una mujer, y que se dirigió como mujer a sus contemporáneos, en amistosa competición con su único rival poderoso entre esos contemporáneos, el autor masculino de la breve narración histórica del Libro II de Samuel. Soy consciente de que mi visión de J será condenada como una fantasía o una ficción, y comenzaré señalando que todas nuestras informaciones sobre la Biblia son

ficciones eruditas o fantasías religiosas, y que generalmente sirven a fines tendenciosos. Al sostener que J era una mujer, al menos no alimento los intereses de ningún grupo religioso o ideológico. En cambio trataré de exponer, sobre la base de mis años de experiencia como lector, mi creciente impresión de las asombrosas diferencias entre J y todos los otros autores bíblicos.

Los críticos literarios feministas condenan curiosamente, por considerarlo «esencialismo» (así lo llaman), cualquier intento de describir rasgos literarios particulares como femeninos, más que masculinos. Seguramente la crítica feminista también excluye como «esencialismo» toda descripción de los escritos de J que los presente como en posesión de características masculinas. Pero nosotros, sencillamente, no sabemos si Jera un hombre o una mujer, aunque nuestra imaginación pueda calcular el tránsito del campo de las posibilidades al de las probabilidades cuando comparamos a I con los otros hilos del Génesis, del Éxodo o de los Números, o cuando lo ponemos en relación con toda otra literatura existente en el antiguo Medio Oriente. ¿Qué es lo nuevo en J? ¿Dónde se acumulan sus originalidades más importantes? ¿Qué ocurre con su tono, su posición y su modo de narración para que susciten esas diferencias? La respuesta se halla en buena medida en su representación de las mujeres en comparación con la de los hombres; otra explicación concierne a la ironía, que me parece el elemento estilístico de la Biblia que sigue todavía, con mayor frecuencia y menor interés, interpretándose mal, aun por parte de los últimos críticos literarios de la Biblia hebrea.

Los malentendidos sobre la ironía de J han sido corrientes durante dos milenios, dando lugar al curioso problema del «antropomorfismo» de J en su representación de Yahvé como humano, demasiado humano. También han dado origen al mortalmente tedioso problema de la supuesta misoginia de J y de su defensa de la «religión patriarcal». William Blake, en El matrimonio del Cielo y el Infierno, nos enseñó que un aspecto decisivo de la historia religiosa es el proceso de «la elección de formas de culto tomadas de los relatos poéticos». Nos demostró así que esa ironía histórica sigue siendo dominante, que sus consecuencias siguen resonando en nuestras vidas. Jimmy Carter, ex presidente de Estados Unidos, ha reprendido recientemente a Salman Rushdie por meterse con los relatos del

Corán, y también regañó a Martin Scorsese por las libertades que se había tomado con los cuentos del Nuevo Testamento. Yo no creo que la Torá sea la palabra revelada de Dios más que la Divina Comedia de Dante, que El Rey Lear de Shakespeare o que las novelas de Tolstoi, obras todas de similar grandeza literaria. Sin embargo, me amedrenta la aureola residual del Libro de J, pese a mi convicción de que la distinción entre textos seculares y textos sagrados es el resultado de decisiones sociales y políticas, y por ende no es en absoluto una distinción literaria. A causa de que la jerarquía peculiar de la Biblia, al menos desde el retorno de Israel del cautiverio babilónico hasta la actualidad, constituye el factor decisivo de la lectura equivocada de J, debo comenzar especulando sobre si es posible recuperar el Libro de J, aun en los términos de mis premisas, que están bastante libres de vuelo puramente imaginativo.

¿Cómo empezar a leer con un rigor mayor a un escritor cuya obra se ha leído necesariamente de manera errónea y bastante superficial desde siempre? La tendencia o inclinación social e individual a la lectura errónea institucionalizada de J ha estado y está extraordinariamente extendida, tanto entre los judíos, como entre los cristianos, los musulmanes y los miembros de la cultura secular. Existen profundas razones para que no se considere la Biblia como un texto comparable con Hamlet o El Rey Lear, la Divina Comedia, la Ilíada, los poemas de Wordsworth o las novelas de Tolstoi. Evidentemente, tanto creyentes como historiadores están justificados en juzgar la Biblia más comparable con el Corán o el Libro de los Mormones. Pero, ¿y si uno no es un creyente o un historiador? O ¿qué sucede si uno es creyente en alguna medida o de alguna forma, pero también un lector incapaz o no dispuesto a recordar continuamente que las páginas que lee son sagradas o santas, al menos para millones de otras personas? Si uno es un judío ortodoxo, entonces cree la maravillosa ficción de que el Moisés histórico escribió el Génesis, el Éxodo y los Números, de modo que J nunca existió. J, hombre o mujer, puede ser también una ficción, pero menos irracional que la de Moisés como autor de los libros sagrados.

La religión puede ser la mayor de las bendiciones o la mayor de las maldiciones. Históricamente parece haber sido ambas cosas. Hay muchísimos más cristianos y musulmanes que judíos, lo cual signifi-

ca que la Biblia hebrea es más importante en su forma revisada como Antiguo Testamento de lo que ahora puede ser en sí misma. Y hay muchos más judíos normativos, pocos en comparación con los cristianos y musulmanes, que lectores seculares, gentiles y judíos, dispuestos a leer la Biblia con un espíritu similar al que adoptarían ante Shakespeare. Esto significa que los Cinco Libros de Moisés, la grandiosa obra del Redactor, son más importantes que el Libro de J. No obstante, ya hablemos de la Biblia hebrea o del Viejo Testamento, nos referimos a una obra cuya base es el escrito de J. Y esto me hace volver a la razón profunda para considerar la Biblia como una biblioteca de textos literarios, que es precisamente lo que debe ser para mí y muchos otros lectores. Yahvé, de modo extrañamente transformado, sigue siendo el Dios de los hijos de Abraham, de los judíos, cristianos y musulmanes creyentes. Pero Yahvé, en el Libro de J, es un personaje literario, como Hamlet. Si la historia de la religión es el proceso de elección de formas de culto extraídas de relatos poéticos, en Occidente este proceso es aún más extravagante: es la historia del culto, en formas muy modificadas y revisadas, de un personaje literario extraordinariamente variable y extraño, el Yahvé de J. Las iglesias se fundan en metáforas, como rocas y cruces; pero el culto occidental de Dios es en cierto sentido más asombroso que los cimientos de cualquiera de esas iglesias. El Yahvé original de la Biblia, el de J, es una vasta metáfora o figura de lenguaje y pensamiento sumamente compleja y problemática. También lo es Hamlet, pero no oramos a Hamlet, ni lo invocamos cuando aspiramos a un cargo político ni justificamos nuestra oposición al aborto apelando a él.

No soy un creyente ni un historiador, pero el dilema al que aludo me parece tanto de ellos como mío. ¿Por qué Yahvé intenta matar a Moisés? ¿Cómo puede Dios sentarse bajo los terebintos en Mamré y devorar ternero asado y requesón? ¿Qué podemos hacer con un Ser Supremo que está a punto de perder los estribos en Sinaí y nos advierte que puede arremeter contra las multitudes, que, evidentemente, le causan un gran disgusto? Como insisto a lo largo de todo este libro, J es cualquier cosa menos un escritor ingenuo; por el contrario, es el más complejo de los escritores, tan avispado como Shakespeare o Jane Austen. Me espantan las ironías de las creencias y de la historia cuando considero las enormes diferencias

que hay entre el Yahvé de J y el Dios del judaísmo, del cristianismo y del islam, y por cierto también del Dios de los eruditos y los críticos literarios, tanto sectarios como seculares. Nosotros, quienesquiera que seamos, nos hemos formado, en parte, en las interpretaciones equivocadas de J. Esto ha sido como debe ser, pero ¿no tiene cierto valor volver a J, en la medida en que ello sea posible? El retorno tal vez sólo produzca otra lectura equivocada, vigorosa o débil, pero el espíritu de esta interpretación errónea quizá pueda acercarse más a lo que tal vez haya sido la propia y vigorosa interpretación errónea de la misma J respecto de una religión judía arcaica o, si no de una religión, al menos de un cuerpo de tradiciones y relatos.

Casi todos los que escriben sobre la Biblia la consideran una obra tanto teológica como histórica y literaria. I no fue un teólogo ni, deliberadamente, un historiador. Calificar a J como autor de una obra épica nacional también me parece engañoso. El género constituye una categoría inútil cuando se trata de autores de genio. ¿Es Troilo y Cresida de Shakespeare una comedia o una tragedia, o una obra de teatro histórica antigua o una sátira de la novela de caballería? Es todo y nada a la vez. El Libro de J no se ajusta a ningún género, aunque creó todos los géneros que los autores de los textos E, PyD trataron de continuar. I relata historias, describe hombres y mujeres teomorfos, une el mito a la historia, e implícitamente dirige las mayores profecías morales al Judá y al Israel postsalomónicos. Sin embargo, J es algo más que un narrador, un creador de personalidades (humanas y divinas), un historiador, un profeta nacional o aun un antepasado de las ficciones morales de Wordsworth, George Eliot y Tolstoi. Existe siempre el otro costado de J: extraño, complejo, sublime, irónico, visionario de cosas inconmensurables, y por consiguiente antepasado directo de Kafka y de cualquier escritor, judío o gentil, condenado a producir al modo de Kafka. En este otro aspecto de J centraré mi exégesis, porque este elemento antitético es lo que todas las tradiciones normativas -judaicas, cristianas, islámicas o seculares- no han podido asimilar, y por ende han obviado, reprimido o evadido.

Muchos de los mayores y más distinguidos críticos literarios contemporáneos han orientado sus esfuerzos de comprensión y descripción hacia la Biblia, pero casi sin excepción han preferido

abordar, no a J, sino a R, el Redactor triunfante, quien, en la medida en que se puede especular con su existencia, parece haber pertenecido a la Academia de Esdras. Para este variado conjunto de lectores eminentes - Northrop Frye, Frank Kermode, Robert Alter y Geoffrey Hartman, entre ellos-, la Biblia es el libro recibido de las tradiciones normativas. Quizá no pueda haber ninguna otra Biblia, en cuyo caso mi intento de efectuar un análisis literario del Libro de J está condenado a ser un experimento fallido. Pero la Biblia de Frye es la Biblia protestante, en la que las Escrituras hebreas se diluyen en ese trofeo cautivo de los gentiles, el Viejo Testamento. Kermode, el más sagaz de los empiristas, somete el material disponible a un examen objetivo. Alter estudia una obra de «elaboración compuesta», en la que el artista es ese Redactor, que ha mezclado magistralmente fuentes un tanto incompatibles. Hartman, en busca de algún jirón del ropaje normativo, se aferra ferozmente a lo que puede, como si el revisionismo finalmente debiera alcanzar un límite: en alguna parte existe un reino semejante a ése, pero no en la Biblia hebrea, no aquí, ni ahora. Nada es más arbitrario que los interminables enmascaramientos de J, que han servido casi a cualquier propósito excepto a los que, creo, fueron los suyos propios. El Dios de los judíos y los cristianos, de los musulmanes, de los eruditos y críticos seculares, no es el Yahvé de J. Lo que J retrata, con afectuosa ironía, es un judaísmo ahora arcaico, perdido en gran medida para nosotros. Llamarlo judaísmo da de hecho origen a confusiones. Sólo conozco dos caminos para recuperar cierta familiaridad con esa extrañeza hoy perdida. Uno es el camino del erudito de la Cábala, el israelí Moshe Idel, quien no encuentra gnosticismo en la Cábala sino elementos sobrevivientes de una visión arcaica que los gnósticos parodiaron. El otro camino, igualmente especulativo, es la búsqueda de fragmentos gigantescos del texto de I para aquellos ámbitos del relato, y de la conjetura que la tradición normativa sólo puede incorporar con incomodidad, si lo consigue. Pero, ¿bajo qué autoridad puede emprenderse tal búsqueda, y para qué fin? ¿Qué utilidad puede tener recuperar un hipotético Libro de [?

La alegorización de Homero por neoplatónicos alejandrinos y sus herederos condujo a la *Commedia* de Dante, aunque Dante nunca leyera a Homero, pues no estaba a su alcance. Recuperar a J es recuperar a un gran irónico, un descubridor que trabaja mediante la yuxtaposición de elementos inconmensurables. Aunque trate en todo momento de no buscar el sentido alegórico de J sino su sentido lato, soy consciente de que éste no está a mi alcance. Presumiblemente era accesible para sus contemporáneos, de modo que podemos hallar indicios de él en el Libro II de Samuel, pero se perdió para siempre en el tiempo de los autores del Deuteronomio, el autor P y R, el Redactor. Todos los que llegaron después leyeron al Redactor, y justificaron todas las contradicciones del texto de J en rabínico silencio. Si I puede ser recuperado, debe serlo mediante una interpretación fuera de toda tradición normativa. O si se encuentra inevitablemente dentro, aunque de modo contradictorio, entonces deben aparecer considerables diferencias. Lo que más importa en J es lo sublime o lo siniestro, que sólo puede ser recuperado por una crítica atenta a las extravagancias de lo Sublime. Pero esto nos devuelve al centro de la interpretación de J: ¿Qué haremos con el Yahvé de J, con la más extraña de todas las metáforas occidentales?

Afortunadamente, judíos, cristianos, musulmanes y críticos seculares son ahora menos susceptibles sobre Dios que lo que lo fueron los judíos acerca de Moisés, los cristianos acerca de Jesús, los musulmanes acerca de Mahoma y los secularistas acerca de ese ídolo al que llaman Objetividad. Yahvé no es una posesión personal, ni aun en el caso de los protestantes americanos fundamentalistas, como en cambio lo es Jesús, y nadie, en todo caso, se sentiría tentado a hacer una película que se llamase La última tentación de Yahvé, o escribir novelas en las que Yahvé aparezca como un travesti. Convenientemente convertido en ser trascendente, el Yahvé de la tradición normativa ha llegado a ser una especie de vapor gaseoso, sólo adecuado para su representación mediante los recursos de la ciencia ficción. El Yahvé de J es otra historia: un diablillo que a veces se comporta como si se estuviese rebelando contra su madre judía, la propia J. Como ella, debemos estar siempre preparados para que nos sorprenda, y esa disposición constituye el único modo en que podemos evitar ser sorprendidos.

Nadie en Occidente puede ahora creer que lee la Biblia sin haber sido condicionado por ella o por las diversas interpretaciones erróneas a que ha dado origen. A lo largo de mi comentario sobre el Libro de J, he tratado de recordar ciertas observaciones de Ralph Waldo Emerson, fundador de la Religión Americana, que es poscristiana pero también de algún modo protestante, o quizá deberíamos decir gnóstico-protestante. Emerson, harto de quienes convierten la Biblia en un ídolo, advirtió contra el error de confundir la figura con la figuración de Jesucristo, en un gran pasaje de su «Conferencia en la Escuela de Teología»: «Los giros de su lenguaje y las figuras de su retórica han usurpado el lugar de su verdad; y las iglesias no se construyen sobre sus principios, sino sobre sus tropos». En buena medida puede decirse lo mismo de Moisés, o de Freud o de muchos otros fundadores. En dos anotaciones de su diario. Emerson captó bellamente el doble filo de lo que es ahora aún más problemático sobre la Biblia. Escribió en 1839: «La gente se imagina que el lugar que ocupa la Biblia en el mundo lo debe a los milagros. Sencillamente lo debe al hecho de provenir de una profundidad de pensamiento mayor que cualquier otro libro». Sin embargo, en 1865 el sabio estadounidense señaló que «la Biblia lleva sotana negra. Nos llega con cierta pretensión oficial contra la que la mente se rebela». Las dos declaraciones conservan su fuerza, y me ayudan a definir mi propio proyecto. El poder cognoscitivo de I no tiene parangón entre los escritores occidentales hasta Shakespeare; sin embargo, J, adaptada a los usos oficiales de los rabinos, sacerdotes, ministros y sus sirvientes eruditos, es obligada a llevar sotana negra, una vestidura poco apropiada para esa irónica y compleja dama (o ese enigmático caballero, si lo prefieren).

Soy consciente de que puede ser una labor vana remontar todo el Sinaí, por decirlo así, para buscar la revocación de dos mil quinientos años de una interpretación errónea institucionalizada, error que fue decisivo para la cultura y la sociedad occidentales. Sin embargo, el Libro de J, aunque fragmentario, no es una creación del señor David Rosenberg o mía. Todo lo que he hecho es extraer el Libro de J de su contexto en la Torá del Redactor y luego leer lo que queda: los escritos mejores y los más profundos de la Biblia hebrea. Lo que emerge es un autor no perdido sino más bien aislado, como amurallado frente a nosotros por los moralistas y los teólogos normativos, que poseían y poseen designios totalmente incompatibles con la visión de J.

ELIGIENDO UN AUTOR

SEGÚN EL ESTUDIOSO o el lector, un autor universal es capaz de provocar respuestas sumamente contradictorias. Los especialistas en ciencias políticas leen a Shakespeare de un modo muy diferente de como lo hago yo. Actualmente historicistas inspirados por Foucault envían a Shakespeare de vuelta a su tiempo, y lo rebajan a la altura de Thomas Kyd o de John Marston, como si no fuese el autor de Hamlet, El Rey Lear, Otelo y Macbeth. De modo similar, Jes leída como si se tratase de un historiador, un teólogo, un recopilador de relatos folklóricos o cualquier otra cosa, según la profesión o inclinación de cada uno. Sin embargo, está claro que el Libro de J no es historia, ni teología ni una colección de cuentos. Un estudio serio reciente de un erudito literario, David Damrosch (The Narrative Covenant, 1987), insiste en dividir a Jen varios autores yahvistas, en oposición a Gerhard von Rad y Frank Moore Cross, quienes han supuesto la existencia de un solo escrito yahvista en esa gran época de lo que Von Rad llamó, de modo memorable, la Ilustración Salomónica. Ese único escrito fue producido bajo la protección o mecenazgo de la corte real salomónica, indudablemente amante de la literatura. Para Damrosch, la extraordinaria diversidad y la mezcla de géneros de I hacen que parezca improbable que se trate de un único autor:

Si consideramos solamente el Génesis, el texto en realidad contiene, no tres epopeyas, sino tres formas literarias muy distintas: una Epopeya de la Creación y del Diluvio, una colección de sagas orales y ciclos de sagas, y un relato breve orientado a la sabiduría. La unión de estos materiales habría parecido a un público del siglo X más extraña que la amalgama de Hesíodo y Homero a un público de la Grecia del siglo VIII a.C. Es posible imaginar un editor alejandrino posterior que tratase de unificar y armonizar de la manera actual la vieja epopeya griega. Pero el resultado, por cierto, habría parecido informe y torpe a los poetas que manejaban con habilidad los textos originales. Y es así como «la epopeya yahvista» habría impresionado a cualquier conocedor de la epopeya del Cercano Oriente. Me refiero aquí sólo al material del Génesis; todo el cuerpo del material yahvista del Pentateuco le habría mostrado a ese público del siglo X una torsión aún más extraña de las formas narrativas conocidas.

No es de extrañar que Damrosch abunde en la escena de los diversos rollos de diversos yahvistas combinados siglos más tarde por un editor. Pero la respuesta a Damrosch, notable exponente de muchos eruditos bíblicos, es que los más originales entre los grandes autores son precisamente los que violan las formas conocidas. Sin duda, la obra de I sorprendió a quienes la leyeron en el siglo X A.E.C., pero tales sorpresas son un rasgo de la literatura más alta. Shakespeare escribió dramas en cinco actos para la escena, pero no practicó ningún género ortodoxo. Nuevamente, ¿qué es Troilo y Cresida?: comedia, historia, tragedia, sátira. Ninguna de estas cosas en puridad, pero más que todas ellas juntas. ¿Qué es la Commedia de Dante? ¿Una epopeya, una comedia, una autobiografía espiritual o una profecía a la manera de Joachim de Flora? I mezcla todo aquello de lo que dispone y produce una obra tan vasta y tan universal que toda la Biblia hebrea, el Nuevo Testamento griego y el Corán árabe pudieron fundarse en ella. Los eruditos dividen las grandes obras antiguas y las asignan a diversos autores, o a esa curiosa ficción de los eruditos que es la tradición oral. Críticos recientes de la vertiente francesa se han sumado a esta tendencia, destruyendo alegremente eso que consideran el mito social capitalista de la creatividad individual. De maneras sofisticadas, quieren persuadirnos de que un «lenguaje» demiúrgico dicta y de que los autores sólo son medios. Nos quedamos con poemas sin poetas, narraciones sin narradores, con «los yahvistas» y con «los poetas de la Ilíada». Peor

aún, a veces nos quedamos con la peculiar perspectiva de comités, de verdaderos congresos de eruditos de la tradición oral, obstinados en fijar mosaicos como la *Ilíada* y el Libro de J.

Pero alguien escribió el Libro de I, usando la escritura fenicia y hebrea antigua, o bien dibujando signos en un rollo de cuero con un cuchillo sin filo, o bien, más probablemente, escribiendo con tinta y una pluma de caña sobre un papiro, y luego pegando las hojas para formar un rollo. Podemos imaginar a I guardando en algún sitio sus rollos, pero quizá sin convertirlos en una unidad. Sin embargo, estas entidades físicamente separadas reflejaban una conciencia notablemente unificada. No un grupo de yahvistas o una red sin orden ni concierto de chismosos legendarios, sino una sola y magnífica mente, capaz de sostener la realidad en una sola y grandiosa imagen de Yahvé, a quien podemos calificar de la imaginación despierta de J. Esta J es una ficción mía, insistirán en su mayoría los eruditos bíblicos; pero cada uno de nosotros lleva consigo un Shakespeare, un Tolstoi o un Freud que son también nuestras ficciones. Cuando leemos cualquier obra literaria, creamos necesariamente una ficción o metáfora de su autor. Este autor quizá sea un mito nuestro, pero la experiencia de la literatura depende en parte de este mito. Con respecto a J tenemos mitos para elegir, pero yo prefiero rotundamente el mío al de los eruditos bíblicos. Aquí pondré todas mis cartas descubiertas sobre la mesa del lector. Mi I es una Gevurá («gran dama») de los círculos cortesanos postsalomónicos, ella misma del linaje de David, y que empezó a escribir su gran obra en los últimos años de Salomón, en estrecha relación e intercambio de ideas con su buen amigo el Historiador de la Corte, quien a su vez escribió la mayor parte de lo que ahora llamamos Libro II de Samuel.

A partir de este esbozo, al llegar aquí debo situar a J en la historia de las especulaciones eruditas sobre la Biblia hebrea, una historia que ya tiene siglos de antigüedad y que probablemente nunca termine. En particular, debo abordar lo que los eruditos llaman la hipótesis documental, que afirma la múltiple autoría de los Cinco Libros de Moisés (yo la llamaría la hipótesis de la autoría), en gran medida asociada al erudito alemán del siglo XIX Julius Wellhausen. En cierto modo, las cuestiones relativas a la autoría del Pentateuco

pueden reducirse a la fórmula «De Moisés a Wellhausen», un irónico descenso casi digno de J. El Deuteronomio, compuesto siglos más tarde que J, nos dice que Moisés escribió una Torá, o Enseñanza, y quizá sobre esta base la opinión judía y la cristiana atribuyeron la autoría de los Cinco Libros a un Moisés histórico. Puede decirse que el formidable Umberto Cassuto, que rechazó la hipótesis documental, representa la opinión judía normativa en el inicio de su Comentario sobre el Libro del Génesis (1961) del siguiente modo: «El fin de la Torá [...] es enseñarnos que todo el mundo y todo lo que contiene fueron creados por la palabra de Dios, según su voluntad, que actúa sin restricciones». Éste es el impresionante lenguaje de creencia normativa en la Alianza, y nos recuerda por qué, para tantos cristianos y judíos, Moisés aún es el autor de los Cinco Rollos. Si los Cinco Rollos son en verdad una enseñanza divina para el lector, cualquiera que sea su creencia, entonces creo que es poéticamente adecuado considerar a Moisés como su autor.

Aunque hubo algunas dudas anteriores a través de los tiempos, el gran filósofo materialista Thomas Hobbes parece haber sido la primera persona que negó en letra impresa que, al enfrentarnos con los Cinco Libros, estemos leyendo a Moisés. Spinoza siguió el camino de Hobbes, al igual que otros, pero fue un trío de eruditos alemanes del siglo XIX quienes llegaron a la idea de que «fuentes» diferentes se mezclaban en el Pentateuco o Torá. Precursor directo de estos tres investigadores fue W. M. L. De Wette, quien estableció que el Deuteronomio, el Quinto Libro de Moisés, era de un autor distinto (hoy muchos afirmarían autores), diferente de los autores que se mezclaron en los otros libros. En el siglo XVIII se consideró demostrado que esos autores eran el Elohísta, o E., y el Yahvista, o J. Posteriormente se halló una tercera fuente, que fue llamada P, por Autor Sacerdotal (o Autores Sacerdotales), ya que las preocupaciones sacerdotales predominaban en esos textos. Los lectores pueden tener la impresión de que se los atormenta con una sopa de letras cuando, después de J, P, E y D, son invitados a incorporar también a R, el Redactor o los Redactores que fusionaron la Torá, presumiblemente en tiempos de Esdras.

Los eruditos bíblicos alemanes más importantes del siglo XIX fueron los miembros de la tríada formada por Karl Heinrich Graf,

Wilhelm Vatke y Wellhausen, que murió en 1918 y cuyo nombre se ha convertido en sinónimo de la hipótesis (o fuente) documental. Graf se dedicó a establecer el orden temporal de las fuentes, mientras que Vatke se ocupó de determinar si las fuentes representaban fases anteriores o posteriores del culto (como era en el tiempo de J lo que ahora llamamos judaísmo). Wellhausen combinó ambas empresas para elaborar una descripción presuntamente clara del desarrollo histórico de la religión de Israel. Desafortunadamente, estos grandes sabios eran todos hegelianos y, como Hegel, veían la fe israelita como una preparación primitiva para los elementos sublimes de la verdadera religión, el cristianismo de elevados pensamientos. Se trataba de una convicción apropiadamente germánica, expurgada de las groseras vulgaridades y supersticiones judías. El antisemitismo idealista de este hegelianismo bíblico casi basta para explicar el fuerte rechazo de los sabios judíos normativos a la hipótesis documental. Pero podemos dejar a un lado toda la insensatez antisemita y defender lo que queda de valioso en la teoría de Wellhausen. Ahora la mayoría de los eruditos judíos o seculares se unen a los exegetas cristianos en la elaboración de exposiciones rigurosamente modificadas del estudio de fuentes, aunque hay muy poco acuerdo sobre la distribución exacta o la datación de las fuentes.

Yo mismo estoy cansado de caer en el abismo de lo que Damrosch describe como «el saqueo arbitrario [por los críticos] de una teoría conveniente para apoyar un juicio literario preexistente». «Preexistente» es aquí la palabra problemática; he leído la Biblia hebrea desde que era un niño, con la creciente sensación de que existe allí una gran voz típica en el Génesis, el Éxodo y los Números que está en discrepancia con la otra voz compuesta que también se oye en ellos con demasiada frecuencia. Mi experiencia de más de medio siglo como lector me ha enseñado la realidad de la autoría de I contra un contexto con frecuencia atenuado de voces comunales o normativas. Yo admitiría ante Damrosch o cualquier otro erudito que aun aislando el tono o posición y el arte retórico de J, este reconocimiento no nos dice nada sobre la fecha de composición, quizá posterior a la que yo conjeturo. Pero la experiencia literaria le enseña a uno cuándo una voz típica es tardía, y en cambio yo oigo en J una frescura cada vez más temprana, que precede en mucho a

todas las otras voces del Pentateuco. Tampoco esto nos permite datar a J, sino sólo sugerir, sobre bases estéticas intuitivas (de ningún interés para los eruditos), que J está al comienzo de lo que el difunto E. A. Speiser gustaba llamar «el proceso bíblico». No puedo probar nada; sólo puedo invitar a otros lectores a sondear la hipótesis de que hay un J, que precede a cualquier otro escritor bíblico importante, con la única excepción del Historiador de la Corte, que me parece su contemporáneo.

La larga y triste empresa de revisar, censurar y mutilar a J empezó con alguien a quien podemos denominar el Elohísta, si el lector lo desea, aunque no creo que existiese en absoluto como autor. Con frecuencia, E me impresiona como si fuese un J revisado o censurado, sin duda mezclado con otro material. Si J terminó de escribir alrededor de 915 A.E.C., como conjeturo, entonces el revisionista elohísta puede haber trabajado unas dos generaciones después, en 850 A.E.C. aproximadamente. Combinó el texto con una variedad de materiales, sin duda de fuentes escritas hoy perdidas, reelaboró el sacrificio de Isaac y quizá la lucha de Jacob con el ángel. Yasí empezó la tradición de reducir el extraordinario Libro de J a algo más normativo. Los deuteronomistas (tres o cuatro, al menos) escribieron unos doscientos años más tarde, centrándose en el momento de violencia de la reforma puritana del rey Josías, en 621 A.E.C. Una generación más tarde, después de la caída de Jerusalén a manos de Babilonia, en 587 A.E.C., los Autores Sacerdotales (o P) empezaron a componer un texto alternativo que abarcaba todo lo que es ahora el Levítico y la mayor parte del Génesis, el Éxodo y los Números. Esta labor de composición, hecha por varias manos, continuó hasta el momento avanzado del exilio. Luego un redactor de indudable genio, de quien algunos piensan que era Esdras el Escriba, o al menos un miembro de la Academia putativa de Esdras, que trabajó poco después del 458 A.E.C., escribió la Torá de modo muy similar, probablemente, a como hoy la conocemos. Este Redactor, un individuo extraordinario, ha recibido grandes elogios en nuestro tiempo, pero me temo que sea el villano de este libro, pues estoy convencido de que si no fuera por él, tendríamos ahora un Libro de J mucho más completo. Sin embargo, R puede soportar mi escaso aprecio, por todo lo que se le debe. Franz Rosenzweig,

el más eminente de los teólogos judíos modernos, quien con Martin Buber llevó a cabo la gran traducción judía alemana de la Biblia hebrea, señalaba que para él R no sólo era el Redactor, sino también Rabbenu, «nuestro maestro». R es el «autor compuesto» de la Torá de Robert Alter, que la considera una mezcla estética y novelística de los textos de J, E, D y P. El elogio más singular de R se debe, indudablemente, al gran crítico Northrop Frye, quien alabó la pulverización de las diversas fuentes considerándola tan completa que hoy somos totalmente incapaces de reconstituir ninguna de ellas por separado, incluida J. Por amor de Dios, el Redactor ciertamente redujo a astillas toda una literatura imaginativa, pero no es posible burlarse impunemente de J. Este libro intenta efectuar la restauración del más grande escritor judío, por el valor de la obra y por nosotros. Lo que se demostrará es que todo el conjunto de escribas y sacerdotes normativos -E, D, P, R- llevaron a cabo una labor de avodah, de servicio a Yahvé, pero no de servicio a ese escritor de genio, el yahvista.

IMAGINANDO UN AUTOR

LA LARGA HISTORIA del llamado «problema del antropomorfismo» planteado por las descripciones de Yahvé por J constituye una de las más curiosas comedias de la cultura de la tradición religiosa occidental. El desconcierto causado por las actitudes maliciosas del Yahvé de J empezó presumiblemente con los primeros revisionistas del texto y llegó a una primera culminación con la obra del Redactor. Pero ese desconcierto o resentimiento contra el texto yahvista se hizo mucho más manifiesto entre los judíos de la Alejandría helenística durante los últimos dos siglos de la era común. La filosofía griega exigía una divinidad deshumanizada, y los helenistas judíos trataron desesperadamente de rendir un servicio, convirtiendo en alegoría a ese Yahvé que caminaba y discutía, que comía y descansaba, que tenía brazos y manos, rostro y piernas.

Filón de Alejandría, fundador de lo que, supongo, debemos denominar teología judía (antítesis de la aguda visión de J), se sintió particularmente perturbado por el Yahvé de J, pues el Dios de Filón no tenía deseos humanos ni forma humana, y era incapaz de abrigar pasión, fuese cólera o amor. Pero también los grandes rabinos menos platonizados de la Palestina del siglo II de la E.C. tendieron a discutir estas mismas dificultades, como en las famosas disputas entre Akiba y su colega Ismael, quien también usó procedimientos alegóricos a fin de suprimir el antropomorfismo de J. Los ataques cristianos al judaísmo, empezando por Justino Mártir en tiempos de Akiba, insistían en el antropomorfismo de los judíos, y esta sugerencia de que el judaísmo es teológicamente más tosco y primitivo que el cristianismo sobrevive en algunos sectores de la erudición cristiana.

La extraña complejidad de J como escritor es tan sutil y matizada que da dimensiones shakesperianas a su ironía. Existe también una considerable ironía social en partes del Libro II de Samuel, pero nada semejante a la elevada y hasta exaltada ironía que constituye el carácter permanente del Libro de J. Al principio, desconcierta comprender que J es esencialmente un escritor cómico, no totalmente como Chaucer, sino en el difícil estilo de Kafka, quien me parece el autor más cercano a la ironía de J, indudablemente porque Kafka es el heredero auténtico del legado de J entre los escritores judíos de nuestro siglo. Pero, ¿qué tipo de ironía es la que comparten J y Kafka, y por qué nos es tan difícil percatarnos de que en verdad es ironía, y no algún otro modo literario?

El término «ironía» se remonta a la palabra griega eiron («fingidor»), y nuestros diccionarios aún siguen la tradición griega de definir primero la ironía como recurso socrático: una ignorancia y una humildad fingidas destinadas a exponer los supuestos inadecuados de otros, mediante un hábil interrogatorio dialéctico. J no tiene afinidades con esta ironía platónica, por lo que aquí podemos dejarla a un lado. Dos sentidos más amplios de ironía literaria son también irrelevantes para nuestra interpretación de J: el uso del lenguaje para expresar algo diferente del significado presuntamente literal, en particular lo opuesto a tal significado, y también el contraste o abismo entre la expectativa y la realización. Un poco más afines a I son lo que llamamos ironía dramática y aun ironía trágica, que es la incongruencia entre lo que se despliega en un drama o narración y el efecto de lo que se exhibe en palabras y acciones concomitantes que son más plenamente captadas por el público o los lectores que por los personajes. J es un maestro de tal ironía, aunque tiende a ser uno de sus modos menores. Su principal actitud irónica es muy diferente y debe ser considerada como de su propia invención.

¿Qué ocurre con la representación cuando realidades totalmente inconmensurables se yuxtaponen y chocan? ¿Cómo puede Abram regatear con Yahvé? ¿Cómo puede Jacob luchar contra un innominado entre los *elohim* hasta llegar a un punto muerto, fuese el ángel Miguel, Sammael o el mensajero de la muerte? O peor aún, ¿cómo podemos encontrar convincente que el rudo cazador

Esaú vendiese su primogenitura por un potaje vulgar? El catálogo podría continuar extensamente, pero al final se centraría en la representación de Yahvé como un ser humano, demasiado humano, infantil y hasta pueril, y sin embargo no hay otro como Yahvé, es decir, alguien totalmente inconmensurable aun consigo mismo.

La actitud de I hacia Yahvé se asemeja sobre todo a la de una madre cautelosa pero orgullosamente divertida hacia un hijo favorito que ha crecido hasta convertirse en una persona con un poder benigno pero también excéntricamente irascible. Tal actitud parece irónica, pero, nuevamente, ¿cómo debemos clasificar tal ironía? E. A. Speiser, en su utilísima edición del Génesis en la Anchor Bible (1964), subrayaba que J se caracteriza por «su estilo incisivo, su economía y audacia de presentación y su captación de la naturaleza humana». Ciertamente, la economía es el punto fuerte particular de J; el más elíptico de todos los grandes escritores demuestra continuamente que omitir algo es la mejor manera de obligar al oyente o lector a estar siempre alerta. El estilo elíptico deriva de la penetrante sensación de que las respuestas preconcebidas del lector deben ser eludidas, o provocadas con frescura por medios disociativos. La elipsis característica de J se conecta con interminables juegos de palabras, con una incesante armonía de retruécanos, etimologías falsas o populares y homónimos, que en su ingeniosa profusión podemos denominar shakesperianos. Señalar dónde aparecen todas estas cosas en hebreo raramente constituye una ayuda para el lector de J en traducción. Importa mucho más la dificultad principal, que es también la gloria literaria capital de J: la complejidad irónica de su tono. J es al mismo tiempo el más grande y el más irónico escritor de la Biblia hebrea; es esencialmente un autor cómico, por sorprendente que pueda parecer este juicio a primera vista. Si uno pudiese imaginar un Chaucer judío que escribiese con las extrañas ironías de Kafka, Isaak Babel y Nathanael West, pero también con la elevada sabiduría naturalista de Tolstoi y Wordsworth, entonces podría abordar el fino humor de J, el antepasado más remoto de los Cuentos de Canterbury, de las novelas de Tolstoi y de las parábolas de Kafka.

En el texto de que hoy disponemos, J empieza con Adán, Eva y

el Edén, que yo no creo que fuesen sus comienzos, sino que éstos constituyen el triunfo de las redacciones posteriores sobre la originalidad de J. Y no es que lo que se conserva no sea completo, inconmensurable e irónico en el más alto grado. Yahvé modela al hombre del polvo y la arcilla; quizá debamos hablar de un «polvo de arcilla» que ha sido humedecido por el ascenso de manantiales subterráneos. La palabra hebrea va-yitser, «dar forma» o «formar», corresponde al trabajo del alfarero, o yotser, pero Yahvé no tiene torno de alfarero, a diferencia de los dioses-hacedores egipcios y mesopotamios que en los textos antiguos están ante un torno de alfarero y dan forma al hombre en él. Y cuando Yahvé sopla el nishmat hayyim («el aliento de la vida») en las narices de la estatuilla de arcilla, crea un «ser vivo» monista, no un cuerpo animado. El monismo es una de las invenciones de J; como observa Claus Westermann en su Genesis 1-11: A Commentary (1984), «No es que se ponga un "alma viviente" dentro de un cuerpo [...]. Debemos descartar toda idea de que estamos hechos de cuerpo y alma». Podemos resumir la originalidad de J aquí diciendo que despoja a Yahvé del torno de alfarero, y también del dualismo común en el antiguo Cercano Oriente, el cual surgiría nuevamente con el cristianismo, que a su vez capturó a J al tomar cautiva la Biblia hebrea.

El lector de la Biblia inglesa clásica o Authorized Version (Versión Autorizada), o Biblia Sagrada del Rey Jacobo, se encuentra ante un estilo extraordinariamente armonioso y unificado dentro del puñado de estilos verdaderamente sublimes en lengua inglesa. El residuo más profundo de este estilo está constituido por los pasajes retóricos previos de William Tyndale, mártir pionero de la traducción inglesa de la Biblia, y de su seguidor Miles Coverdale. La obra de ambos, llevada a su culminación por sus hábiles herederos, que elaboraron la Versión Autorizada, nos ha brindado un texto compuesto tan eficaz que nos será verdaderamente difícil tener conciencia de que el Génesis, el Éxodo y los Números son un palimpsesto, una enmarañada madeja o capa de muchos colores, una obra de «artesanía compuesta», según la hábil expresión de Robert Alter. Este artista de la composición fue R, el Redactor, a quien presumiblemente le regocijaría nuestra incapacidad para separar a J de P en el vigoroso estilo de la Biblia del Rey Jacobo. Pero ni siquiera la

artesanía compuesta de la Versión Autorizada puede ocultar las profundas diferencias que abundan en los tres libros del Génesis, el Éxodo y los Números entre J y P, en particular cuando describen el mismo suceso. Un camino para comprender al problemático J es contrastar su relato de la Creación con la visión en un todo diferente de P.

No es sorprendente que el Redactor empiece lo que ahora llamamos el Génesis con la versión de P de la Creación, pues sin duda era mucho más fácil de asimilar para él que la vivaz crónica de J de los orígenes más remotos. Ni siquiera lo que el Redactor conservó ha perdido su fundamental sentido de inconmensurabilidad. Yahvé moldea la arcilla, no como el alfarero, sino a la manera de un niño que hace tartas de barro, sin seguir ninguna regla, con sus propias manos. I no nos dice si Yahvé exhala su aliento por sus propias narices o por su propia boca, en la boca recientemente formada del ser de arcilla roja humedecida, pero de cualquier modo la imagen es sumamente grotesca. Quizás aún más original e irónico sea el carácter único de la creación de la mujer; no existe absolutamente ningún otro relato de la creación de un ser femenino en toda la literatura del antiguo Cercano Oriente. Que I dedique seis veces más espacio a la creación de la mujer que a la del hombre tal vez sea un reflejo del sexo de J, pero esto lo discutiré en otros contextos.

Suponiendo que mi conjetura sobre su exclusión por el Redactor sea correcta, ¿podemos recuperar el verdadero comienzo de J? Los sagaces argumentos acerca de la artesanía compuesta de los relatos sobre la Creación que han llegado hasta nosotros han sido esgrimidos por Alter y otros, y sin embargo los contrastes entre la fantasía cosmológica de P y la ironía terrenal de J son abrumadores. Sugiero que lo que ahora constituye el Génesis 1-2:4a fue diseñado deliberadamente para reemplazar la terrible visión yahvista de una creación cosmológica extremadamente bélica, de modo que el Redactor se limitó a seguir una tradición piadosa al preludiar la historia de J del Edén con un himno de P al orden divino. Es fundamental comprender que P no pretende ofrecernos un relato rival de la creación de Adán, quizá porque el judaísmo arcaico, ahora en gran medida perdido para nosotros, empezaba con una versión aún

más grotesca de la creación de Adán. Podemos suponer que el relato perdido de J sobre los comienzos cósmicos era también una revisión irónica de un mito de combate arcaico, la batalla de Yahvé con el Dragón y con las Profundidades.

Los Salmos y el Libro de J rebosan de pasajes en los que Yahvé triunfa en un gran combate con un dragón o una serpiente marina, a veces llamado Rahab y otras Leviatán. En algunos de estos pasajes el adversario de Dios es el mar mismo, que lucha en vano para oponerse al acto de la Creación. Detrás del combate entre Yahvé y el mar o sus representantes existe un mito cananeo que relata cómo el dios de la tormenta Baal y su hermana (y esposa) Anat luchan con Yamm (el mar), emblema del caos. Ciertamente, I conocía esta historia, y probablemente también conocía el poema épico babilonio Enuma Elis, en el cual el dios de la tormenta Marduk derrota a Tiamat, diosa del mar. Los rastros de este conflicto creador del mundo fueron borrados por P en su relato de la Creación, por razones fácilmente comprensibles. El Dios de P, Autor Sacerdotal, es demasiado trascendente y demasiado poderoso para que alguien pueda imaginarlo enzarzado en lucha con una serpiente de mar. Cuando el Redactor optó por la Creación de P, ¿contra qué relato anterior erigió el suyo? En otras partes de la Biblia hebrea, diversas visiones de un Yahvé guerrero pueden ayudar a responder a este difícil interrogante. Encontraremos cientos de ellas, extraídas de la Versión del Rey Jacobo; ¿provenían éstas de vestigios de la cosmogonía de J, que nosotros no hemos llegado a conocer?

Pues Dios es ya de antiguo mi Rey, el que obra salvaciones en la tierra.

Con tu poder dividiste el mar, y rompiste en las aguas las cabezas de los dragones.

Tú rompiste en pedazos las cabezas del Leviatán, y lo diste por comida al pueblo que habita el desierto.

Tú hiciste brotar fuentes y torrentes, y secaste ríos caudalosos.

Tuyo es el día, tuya es la noche, tú creaste la luz y el sol.

Tú fijaste todos los términos de la tierra: tú creaste el verano y el invierno. (Sal. 74:12-17) Tú dominas el furor del mar: cuando se embravecen las olas, tú las sosiegas.

Tú quebrantaste a Rahab como a herido de muerte, y con la fuerza de tu brazo dispersaste a tus enemigos. (Sal. 89:9-10)

Despierta, despierta, vístete de fortaleza, oh brazo del Señor; despierta, como en los viejos días, en las generaciones de antaño.

¿No eres tú el que cortó a Rahab e hirió al dragón?

¿No eres tú quien secó el mar, las aguas del gran abismo, y el que transformó en camino las profundidades del mar para que pasasen los redimidos? (Isa., 51:9-10)

La extraordinaria metáfora del Salmo 74 identifica realmente la carne del Leviatán muerto con el maná que alimentó a los israelitas que deambulaban por el desierto. Esta identificación floreció en las historias cabalísticas sobre los compañeros de la contemplación mística que se regalarían nuevamente con el Leviatán en los días del Mesías. Isaías, como los Salmos, parece recordar una versión más arcaica de la Creación y al mismo tiempo equipara esta acción con el milagro del sometimiento del mar Rojo. Si combináramos el Libro de Job con el de los Salmos y el de Isaías, y con pasajes dispersos de los Reyes, Nahúm, Proverbios, Jeremías y Habacuc, obtendríamos una composición de la cosmogonía arcaica similar a lo que sigue:

Yahvé creó con una palabra el Sol, la Luna y las Estrellas. Extendió los cielos como una tela de tienda de campaña para cubrir el Abismo, y puso su corte secreta por encima de los cielos basándola en las Aguas Superiores. En el acto de creación, Yahvé pasó por encima del Abismo, que se levantó contra él. Tehom, reina del Abismo, trató de anegar la Creación de Yahvé, pero él fue contra ella en su carro de fuego y la bombardeó con granizo y con el rayo. Yahvé destruyó a Leviatán, vasallo de la reina, con un gran golpe en el cráneo del monstruo, mientras acababa con Rahab clavándole una espada en el corazón. Las aguas retrocedieron, intimidadas por la voz de

Yahvé, y Tehom se rindió atemorizada. Yahvé proclamó su triunfo y secó las inundaciones. Hizo que la Luna dividiese las estaciones, y que el Sol dividiese el día y la noche. Para acatar la victoria de Yahvé, las Estrellas matutinas cantaron juntas, y todos los hijos de Dios expresaron su alegría. Así se completó la obra de la Creación.

Puesto que J comenzaría de un modo similar, está bastante claro por qué el Redactor optó por tenerlo en cuenta desde el comienzo mismo, y en cambio partió de la majestuosa visión de la Creación de P.

Como he dicho, pocas ideas fijas son tan difíciles de suprimir como aquella según la cual la Biblia es un «libro sagrado» de un modo totalmente único. El Corán, el Libro de los Mormones, los escritos sagrados de las religiones asiáticas, para no mencionar otras obras rivales, carecen en cierta manera del curioso prestigio que conserva la Biblia aun para los laicos y descreídos. Para el lector del Libro de J es de la mayor importancia partir de la comprensión de que I no pensaba en términos de textos sagrados cuando escribía los rollos que constituyen su obra. Las historias de la Creación, de los Patriarcas, de José, de Moisés, no eran para J en absoluto cuentos sagrados. De todas las extraordinarias ironías relativas a J, la más notable es que esta fuente del judaísmo, del cristianismo y del islam, no fuese en absoluto un escritor religioso. Esto no se debe, como afirman con insistencia algunos eruditos, a que Yahvé constituyera el centro de toda su atención. El yahvista, a diferencia de todos los escritores bíblicos posteriores, no muestra ningún miedo o temor a Yahvé. Su Yahvé es un ser vivaz, dinámico en extremo, que tiene muy poco en común con el Dios del Autor Sacerdotal o de Jeremías, aunque sí tiene algo en común con el Dios davídico del Historiador de la Corte. Este maravilloso contemporáneo de J no es principalmente un escritor cómico e irónico, sino que su complejidad está a la altura de la aguda conciencia de la paradoja de J; y más adelante argüiré que puede decirse de ambos que dejaron atrás sus corazones, en la edad heroica de David y de la civilización urbana de Salomón. Podemos imaginarlos como dos sobrevivientes maduros de un tiempo de mayor grandeza, que recordaban los esplendores mientras soportaban el equívoco reinado del hijo inepto de Salomón, Roboam, bajo quien se desmembraron la Monarquía Unida y su Imperio. La época en la que sobrevivió J no fue una época de héroes.

Considero correcto señalar que J no tenía héroes, sino sólo heroínas. Sarai y Raquel son totalmente admirables, y Tamar, si consideramos el espacio que ocupa en el relato, es el retrato más vívido de J. Pero Abram, Jacob y Moisés reciben un tratamiento notablemente variado por parte de J. Si ella tuvo algún héroe masculino, éste era el rey David, que no forma parte manifiesta de su relato, aunque sí aparece José, su sustituto.

Abram, como antes Adán, refleja la visión de J de la realidad humana como una realidad familiar, más que real o sacerdotal. La comunidad y la sociedad son para I extensiones de las relaciones entre maridos y esposas, padres e hijos, hermanos y hermanas. El Historiador de la Corte tiene una idea muy diferente de la sociedad, en la que se subraya el poder administrativo y militar. Nuevamente corro el riesgo de ser acusado por los críticos feministas de ese espantoso pecado, el «esencialismo», cuando sugiero que I ve el poder asentado en lo marital y familiar por la misma razón por la que no tiene héroes masculinos: porque es una mujer juiciosa. Consideremos la estructura básica de su libro: su gran originalidad es volver a contar la historia de su pueblo desde la Creación hasta la muerte de Moisés, de modo que los Patriarcas se convierten en el eslabón que relaciona los orígenes de la humanidad con el retorno de sus descendientes, el pueblo judío, a su tierra. Para J, el centro de la narración son los Patriarcas; la Creación y el Éxodo enmarcan las vidas de Abram y Jacob, y extraen la mayor carga de significación de las historias que ella relata sobre estos dos personajes. No creo que I tuviese precedente alguno en su tarea de vinculación de la visión primordial de Adán en el Edén con la celebración nacional de la liberación de Egipto por medio de los padres: de Abram, que hace el pacto con Yahvé, y de Jacob, que se convierte en Israel, y de este modo da origen a las tribus y les pone nombre. La originalidad literaria logra uno de sus avances decisivos en lo que iba a constituir la tradición occidental cuando a I se le ocurre fusionar lo que llamamos mito y lo que llamamos historia. El resultado es un nuevo tipo de narración, más cercana a Tolstoi que a Homero, y radicalmente apartada de las narraciones arcaicas de las que J disponía como modelos.

Esta separación ha sido muy estudiada, pero me interesa menos que las separaciones que podemos sólo conjeturar porque únicamente tenemos textos hebreos fragmentarios, de diversas especies, que anteceden a la yahvista. Presuntamente, J revisó tradiciones orales, pero no creo que escritos tan sofisticados y complejos como los suyos provengan de algún tipo de relación plena con tradiciones principalmente orales. Los grandes autores originales -los mismos Dante, Shakespeare y Freud- revisan sagazmente los textos escritos de los precursores. «Yo creé el psicoanálisis porque no tenía ninguna literatura», bromeaba Freud, y hasta negaba haber leído a Schopenhauer y a Nietzsche, que sin embargo inspiran sus textos con mucha frecuencia. La Yahvista, tal como yo la he leído, es la más grande de todos los ironistas, y toda forma de ironía literaria depende de escritos anteriores, de obras más ingenuas, literales y directas que las intervenciones del ironista. Pero esto me lleva a los aspectos verdaderamente controvertidos de la literatura bíblica. ¿Cómo hemos de proceder cuando casi todos los escritos que han sobrevivido reflejan las opciones y redacciones canónicas del judaísmo normativo? ¿Cómo hemos de recibir esa ironía cuyos antecedentes se han perdido? La tradición normativa en el judaísmo no censuraba; se limitaba sencillamente a pasar por alto aquello que era inadmisible según sus propios fundamentos. El judaísmo arcaico es casi totalmente desconocido para nosotros. Conocemos el judaísmo rabínico predominante desde el siglo II E.C., y sabemos más o menos lo que este judaísmo pensaba de esa tradición que se remonta a Esdras, el gran Redactor, hasta los fariseos y luego hasta Akiba, el principal rabino del siglo II. Lo que no conocemos es el judaísmo del que disponía la Yahvista, ni la historia, o la mitología, de ese judaísmo. Todo lo que puedo discernir es que el Yahvé de la yahvista tiene poco que ver con el Dios de Esdras o el de Akiba. No puedo saber si Yahvé le llegó a J del pasado de su pueblo, o de las creencias de su época o de su propia imaginación humorística y sutil. Lo más probable es que se trate de una amalgama de las tres cosas que operaba en su obra, y que ha sido capaz de llegar

hasta nosotros pese a toda la labor revisionista del judaísmo normativo.

Mi uso apropiado de una autoría ficticia no intenta ayudar a una determinada interpretación, sino a clarificarla una vez que ésta se haya desarrollado a partir de la lectura comprensiva e imaginativa de un texto difícil. Mi obsesión con el escritor J se remonta a una década atrás, pero sólo en el último año empecé a preguntarme si la voz que yo oigo en el texto es la de una mujer. Mi curiosidad surgió cuando oí una vez más la afirmación corriente de la crítica feminista de que mis teorías sobre la influencia son patriarcales. ¿Por qué, en lo que la vieja erudición consideraba la parte yahvista, o anterior, del Pentateuco, reflexioné, los retratos de los Patriarcas y de Moisés son tan variados, y por momentos tan desfavorables? Esta reflexión se unió rápidamente a mi vieja sensación de que en J existía un tono dominante de ironía. I comienza con ironía cuando Yahvé modela la arcilla como un niño, y termina también con ironía cuando Yahvé lleva a cabo su extraño entierro de Moisés. ¿Por qué un niño entierra a un ser amado en el aislamiento y luego se niega a revelar dónde está la tumba? ¿Quizá para conservar el recuerdo sólo para él o ella? Pero ¿por qué? Por una especie de hiriente intimidad, parece ser la respuesta. El Yahvé de J tiene una relación atormentada con su propio profeta elegido, Moisés, a quien hasta intenta asesinar, sin ninguna razón, y a quien excluye de Canaán, sin ninguna buena razón. Más que el afecto o siquiera la consideración, la actitud del Yahvé de J hacia Moisés será el espíritu de posesión. «Será poca cosa, pero es toda mía», parece pensar Yahvé, y nos quedamos nuevamente desconcertados ante la extravagante actitud del Yahvé de J.

Para mí está perfectamente claro que J no amaba ni temía a su Yahvé; por esta razón los judíos y cristianos normativos y sus expositores eruditos son lectores tan flojos de Yahvé. Puesto que Yahvé es claramente masculino, y considerablemente menos maduro y complejo que el aristocrático ironista J, es adecuado que su autor lo manipule con cierta reticencia. Si dispusiésemos de fuentes escritas de J, tal como deben de haber existido, podríamos experimentar la fascinación de ver exactamente lo que J inventó por su cuenta. Implícitamente he sostenido que sólo una parte del Libro de J provie-

ne de fuentes anteriores, pero sólo puedo conjeturar en qué consiste aquello preciso que J prefirió crear por sí mismo.

Tan pronto como nos liberemos de la presuposición arbitraria de que el principal motivo que tenía J para escribir era la piedad entendida en algún sentido normativo, nos liberaremos también del exuberante barniz que ha desvirtuado a J desde el tiempo de los primeros revisionistas -el llamado E y los Autores Sacerdotales (P) y deuteronomistas (D) y el Redactor (R) escriba- en toda la inmensa tradición de lo que llegó a ser finalmente el judaísmo normativo de los rabinos del siglo II E.C. Si J existía para el gran rabino Akiba y sus colegas, era sólo como un residuo fastidioso aunque colorido de extrañas anécdotas que se habían filtrado de algún modo en el majestuoso texto compuesto por el mismo Moisés, o hasta escrito directamente por Moisés al dictado de Yahvé. Animales que hablan; lujuriosos elohim; patriarcas falsos; mujeres ambiciosas ansiosas de alcanzar la Bendición divina; asesinos fundadores de las tribus de Israel; un Noé borracho; un colérico Yahvé que pierde incluso el control de sí mismo; herencias manchadas por la impostura: de algún modo los rabinos minimizaron las dificultades del texto de J. En cambio, no lo hicieron los fariseos, a juzgar por el famoso y mal escrito Libro de los Jubileos, a veces llamado El Pequeño Génesis.

Pocas paradojas de la cultura son tan profundas, o desconcertantes, como el proceso de canonización religiosa por el cual una obra esencialmente literaria se transforma en texto sagrado. Cuando un escrito se convierte en la *Escritura*, su lectura se vuelve rígida a causa del tabú y la inhibición. Pero imaginar un autor y llamarlo J es una ficción arbitraria y personal; algo similar a esto es necesario si queremos ser capaces de perder nuestra rigidez.

DAVID:

J Y EL HISTORIADOR DE LA CORTE

HE ADMITIDO que identificar a J como mujer es una ficción, pero, por supuesto, lo mismo ocurre con la más fácil suposición corriente de que J era un hombre. Ahora abundaré en una ficción sublime: o bien J era princesa de la casa real davídica, o bien hija o esposa de un personaje de la corte, quizá directamente relacionada por consanguinidad o matrimonio con su gran contemporáneo, el Historiador de la Corte, autor del Libro II de Samuel, con quien intercambió influencias. Las referencias anagramáticas a Roboam (como veremos, J solía hacer irónicos juegos de palabras con ese nombre) y las numerosas alusiones desfavorables a Jeroboam indican que el reinado de Roboam en el reducido reino de Judá constituía un tiempo y un lugar probablemente apropiados para el desarrollo de escritores como J y el Historiador de la Corte, quienes, más allá del esplendor salomónico, dirigían su visión a los orígenes heroicos del linaje real que se remontaba a David.

El efecto del Libro II de Samuel me parece más notorio al comienzo de la obra de J, pero se va desvaneciendo en el Éxodo y en Números. Mi suposición es que, mientras J escribía y revisaba su propia obra, advino una era más oscura, en la que Roboam sucedió a su padre muerto, Salomón, y el reino davídico se desmembró; la mayor parte quedó bajo Jeroboam, como el Reino Septentrional de Israel. Sitúo a J y al Historiador de la Corte en el reino de Roboam porque para mí la nostalgia por David, la incertidumbre sobre el esplendor salomónico y un irónico desdén por Roboam y por el pueblo son característicos del texto de J, y también porque el Historiador de la Corte se lamenta del problema de las transiciones rea-

les. Ser el nieto de David y el hijo de Salomón habría constituido una pesada carga aun para el mejor de los reyes, y todo lo que tiene de memorable Roboam es su promesa de superar a Salomón en el arte del castigo: «Mi padre os fustigó con látigos, pero yo os fustigaré con escorpiones».

La situación de J, y la del Historiador de la Corte, según podemos inferir de su obra, parece adecuarse culturalmente tanto a la gloria salomónica como al tiempo agitado que llegó después. No necesitamos recurrir al Exilio para hallar las huellas de tal tiempo, como han hecho algunos estudiosos al sugerir que hubo en realidad dos yahvistas. David Damrosch nos brinda un resumen útil de las razones de esta suposición:

El yahvista que surge en el momento triunfal de la formación del reino de Israel es una figura diferente del yahvista que escribe en la época de la destrucción de la vida nacional de Israel; podemos percibir un yahvista davídico-salomónico que celebra y consolida un nuevo orden religioso y social, mientras que un yahvista exiliado, en cambio, tratará de recrear un pasado distante como medio para comprender qué es lo que fracasó.

Pero no es necesario suponer que el Exilio fue un fracaso; la transición de Salomón a Roboam es más que suficiente. Si el lector fuese un contemporáneo más joven de Salomón, empezaría su vida madura en la seguridad salomónica, pero viviría para ver el derrumbe de la Monarquía Unida, poco después de la muerte de Salomón.

Considerando las preferencias elitistas y aristocráticas de J, me inclino por la ficción de que pertenecía a la casa real, no a la familia de uno de los escribas de Roboam, como en cambio creo que fue el Historiador de la Corte. Otro indicio a favor de mi conjetura lo proporciona el modo en que se enfrenta con David. Un modo indirecto, usando como sustituto a José, y a través de la tradición que hace de David, posible abuelo de J, el poeta de los Salmos, tradición que también atribuye la autoría de los Proverbios y el Cantar de los Cantares a Salomón, su posible padre. Dudamos de que Salomón

escribiese el Cantar de los Cantares, probablemente obra de un único gran poeta de la corte, pero es muy posible que Salomón, como la reina Isabel I de Inglaterra, fuese poeta, y más probable aún que fuese autor de algunos de los Proverbios, como concuerda con su reputación de sabio. Hasta es posible que David fuese realmente poeta, y que el lamento de Jonatán y algunos de los Salmos fuesen originalmente obra suya. Si J era una princesa de la misma casa, entonces poseía como fuente de inspiración una considerable tradición literaria familiar, a pesar de que el decoro real le hubiese hecho excluir a David (o Salomón) como su tema manifiesto. Y finalmente, si escribió bajo Roboam, entonces el tacto y la seguridad personal le habrían sugerido cierta cautela en el elogio de personajes cuya herencia Roboam había echado a perder e incluso destruido para siempre.

Si deseamos reconstruir la visión social de J, podemos empezar por observar que no comparte lo que se ha llamado el «ideal nomadista» de sus descendientes, los profetas. Caín es castigado al nomadismo, y el destino geográfico de Ismael apenas si se nos presenta como bendición. Los desplazamientos por el desierto son dramatizados por J casi como una pesadilla o fantasmagoría. Quizás hay algo masculino en el ideal nomadista, o quizá la misma I temía el exilio, pues en su obra abundan las imágenes de destierro. Lo que me parece cierto, sobre la base del Libro de I, es que han sido los lectores normativos equivocados quienes alentaban un ideal patriarcal ciertamente extraño a J, que se burla de ese ideal por todas partes. Tampoco sus imágenes de la poligamia son muy festivas: Sarai persigue a Agar, Raquel sufre violentos celos contra su hermana Lea, y no podemos imaginarnos a la enérgica Rebeca admitiendo una rival, aunque sí a Isaac arriesgándose a tal audacia. Evidentemente, sólo al rey se le permitía (o quizá se le podía proporcionar) más de una esposa después de haberse instituido la monarquía. Jacob, pese a todos sus defectos, parece haberse ganado la consideración de J a causa de su amor por Raquel, el supremo amor de la historia de J, que trasciende a toda relación entre hombre y mujer de la Biblia hebrea.

Podemos preguntarnos si los ejemplos de Raquel y Rebeca no constituirían críticas implícitas de J a la autoindulgencia real en es-

tas cuestiones. David, tan ferviente en el amor como en la guerra, tuvo gran abundancia de esposas y concubinas, aunque nada semejante a las de Salomón, de quien se supone que disfrutó de setecientas esposas y trescientas concubinas, con un ritmo del que no se nos informa. Roboam, a quien imagino como un sobrino indigno de J, se las arregló para financiar a dieciocho esposas y sesenta concubinas, quienes presumiblemente lo consolaron por haber perdido la mayor parte del imperio de David y Salomón. Richard Friedman, en su libro ¿Quién escribió la Biblia? (1987), señala seis pasajes en J que juegan con la raíz del nombre de Roboam, una raíz que sugiere amplitud y franqueza, como el nombre mismo. Creo que todos estos pasajes son críticas ocultas e irónicas a Roboam, y que se ajustan a la perspectiva de la conciencia de J, madurada bajo Salomón y luego sufriendo la desintegración del reino bajo Roboam.

En su conjunto, los pasajes constituyen un epílogo irónico a la gloria de David y Salomón. En el Génesis 13:17, después de que Abram y Lot se separan, Yahvé le dice a Abram que mire en todas las direcciones alrededor de Canaán, pues toda esa tierra le pertenecerá a él y a sus descendientes: «Levántate, anda por esa tierra vasta y abierta: es a ti a quien la daré» (34).* Este «vasta y abierta» de la promesa resuena contra la raíz del nombre de Roboam, el hombre que ha reducido esa vasta y abierta perspectiva a la pequeña colina enjaulada del Reino de Judá. En el Génesis 19:2, Lot dice a los ángeles de Yahvé: «Pasad la noche, lavaos los pies, levantaos frescos y luego seguid viaje; el camino esperará». Pero ellos responden: «No, dormiremos junto al ancho camino» (44), aludiendo en la última frase acremente a Roboam, quien temía guerrear contra Jeroboam para conservar su reino. Isaac, cuando se separa de los filisteos en el Génesis 26, proporciona a Jotra ironía: «Mudándose de allí, abrió otro pozo; por éste no riñeron, y lo llamó Rehovot, o Abierto. "Ahora que Yahvé nos ha abierto ancho camino, echaremos raíz

^{*} Los números entre paréntesis que siguen a las citas del Libro de J indican los capítulos de la traducción de David Rosenberg correspondientes a cada cita. Los pasajes de la Biblia hebrea se encontrarán tanto en el texto como en el Apéndice B: Fuentes bíblicas.

en la tierra"» (59). En cambio, el rey Roboam es muy poco abierto o ancho, y es el señor de una tierra cerrada y estrecha.

Siquem, lugar de la coronación de Jeroboam como rey de Israel, es el escenario de un dudoso pasaje revisado de J en el Génesis 34:21, donde Jamor y Siquem hablan a la gente de su ciudad, y dicen de los hijos de Jacob: «Les diré a ellos que la tierra es bastante ancha para acogeros» (75). La ironía de J es doble: el pobre Jamor, Siquem y aquellos a quienes se dirigen pronto yacerán muertos sobre la vasta tierra de Siquem bajo el liderazgo de Jeroboam, que se ha apoderado de Israel, o el norte de Canaán. En el Éxodo, este tono irónico continúa, primero en 3:8, cuando Yahvé le dice a Moisés: «Vi la carga que lleva mi pueblo, en Egipto. Bajé a alzarlos de la mano de Egipto, a llevarlos a una tierra ancha y abierta» (115). Aquí la alusión a Roboam contrasta el retorno a la Tierra Prometida con el desventurado truncamiento por parte del rey de la obra de Yahvé.

La secuencia del canto fúnebre oculto de J por la ignominia de Roboam culmina precisamente, como cabría esperar, en la sonora declaración de los Mandamientos en el Éxodo 34, donde Yahvé canta: «Dispersaré a la nación que se ponga en vuestra senda, ensancharé vuestro camino y vuestras fronteras; para que nadie sueñe con abrazar la tierra de vuestro camino a Yahvé, cuando subáis tres veces al año a contemplar a vuestro Dios» (165). Nada podía ser más oscuro para Roboam que el eco de la raíz de su nombre en el mandamiento de Yahvé. Yahvé ensancha las fronteras, y el pobre Roboam las reduce. El arte del juego de palabras de J no deja nada de Roboam, que termina hecho jirones por la ironía de la alusión. Esas ironías se refieren abiertamente a las historias de los patriarcas y de Moisés, pero es el tema imperial de David y Salomón el que proporciona la sensación de gloria de la que Roboam se aparta.

Al llegar por fin a David y Salomón, paradójicamente llegamos también al centro de J, quien jamás menciona a ninguno de los dos. Como todos los que han explorado esta paradoja, tengo una deuda profunda con el gran estudioso Gerhard von Rad, el primero en comprender que la canción de acompañamiento del yahvista expresa siempre los logros de la monarquía bajo el carismático héroe David y el prudente Salomón. Para mí, otro precursor es E. A. Speiser, quien conjeturó agudamente la existencia de la relación entre los

contemporáneos I y el autor del Libro II de Samuel. Siguiendo a Von Rad, Hans Walter Wolff y Walter Brueggemann han desarrollado en La vitalidad de las tradiciones del Antiguo Testamento (1975) ciertas implicaciones de lo que para I significaba David, mientras Joel Rosenberg, en Rey y pariente (1986), ha ido más allá que Speiser en la interpretación del Génesis y del Libro II de Samuel como obras asociadas. Puesto que no soy un erudito en la Biblia, me siento capaz de ir aún más allá y sugerir que la parte de J en el Génesis, el Éxodo y los Números fue escrita en estrecha asociación con la composición del Libro II de Samuel. Ambas obras son eco una de otra, se utilizan una a otra y están una a disposición de la otra, de modo que es muy posible que los dos autores intercambiasen conceptos e imágenes a medida que avanzaban. Ciertamente, no hay nada fuera de lo común, en el contexto de la posterior historia literaria, en mi sugerencia de que J y el Historiador de la Corte fuesen rivales amistosos, que trabajaban uno junto al otro; leyéndose mutuamente sus escritos en voz alta y, así, haciendo intercambio de influencias. Como señalé antes, imaginar un autor puede no ser un modo de erudición positiva, pero no puede eludirse en el proceso de la lectura.

Aunque el Historiador de la Corte fuese tan complejo como J, es un ironista menos consecuente, y su visión no es tan exuberante ni finalmente tan cargada de presagios como la de J. Como gran artista que es, el autor del Libro II de Samuel no tiene o no necesita el rango de J, pero después de él es el más potente de los escritores de la Biblia hebrea. Como el autor, o los autores, del Libro I de Samuel, el Historiador de la Corte empieza con una gran baza, la figura de David, héroe de la Biblia en mayor medida que Moisés, si pudiéramos otorgar a alguien un papel o una posición tan notables. Como en el caso de Moisés, la relación fundamental de David es con Yahvé, pero Yahvé siente amor por David y no por Moisés. Que el más grande de los reyes sea preferido al más grande de los profetas nos dice muchas cosas importantes sobre Yahvé y sobre J.

Es difícil hallar en la literatura y la historia occidentales una figura más carismática que David. El Aquiles de la *Ilíada* logra superar en supremacía estética al David del Libro II de Samuel, pero Aquiles es un niño comparado con David, aun con David niño. Podríamos atribuir a David la complejidad carismática de Hamlet,

pero David, a diferencia de Hamlet, es el amado de Dios, y también una importante figura histórica. Pero aunque sepamos lo que ocurrió antes de la Conquista, los Jueces y la monarquía principalmente a través de J, en cambio no conocemos al David de la Historia. A quien conocemos es al David de los Libros I y II de Samuel, del I de los Reyes, del I de las Crónicas y, de un modo muy diferente, de los Salmos. Por lo tanto, podemos tomar a David como personaje literario, del mismo modo que el Yahvé de J, y al igual que Yahvé, David se ha convertido en una fuerza religiosa, aunque sólo sea por el favor peculiar de Yahvé.

En todas las versiones de David el hecho de que éste posea una personalidad muy reconocible no significa que necesariamente nos encontremos ante una realidad histórica subyacente. Un personaje literario puede conservar su espíritu y singularidad aunque sufra varios tratamientos. La figura de David parece trascender sus representaciones, aun en el magistral Libro II de Samuel, pero aquí nos encontramos en una especie de remolino, pues David constituye la imaginación del pueblo de Israel así como Yahvé es la imaginación de J. Parecería que me inclino a considerar a David como un ser divino, uno de los elohim, por decirlo así, pero esta sugerencia no pertenece a la Biblia hebrea. A diferencia de su supuesto descendiente Jesús, David no es el hijo de Dios, aunque Yahvé proclame que Él será un padre para los hijos de David. Más sencillamente, David es el objeto de elección afectiva de Yahvé, pero aquí no nos sentimos tentados a aplicar la definición de Freud del amor como la sobrevaloración del objeto. Yahvé no sobrevalora a David, ni a su juicio ni al nuestro. Como todo el mundo, desde Samuel, Saúl y Jonatán hasta el presente, Yahvé estaba encantado por David.

Uso «encantado» en su sentido profundo, pues hay algo mágico en la personalidad carismática de David. En términos literarios, lo mágico es la originalidad, pues ésta era y sigue siendo la característica dominante de David. Es un ser original, pero de esa rarísima especie cuya llegada crea un nuevo centro, cuya frescura no tiene nada de excéntrico. Su historia es asombrosa: lo que hay antes de él es el primitivo reino de Saúl, mientras que después surge el pujante imperio de Salomón. Entre ambos sólo está David, quien por sí solo transforma a su pueblo de oscuro clan montañés en ele-

vada cultura dominante en esa parte del mundo. Antes de David casi no hay literatura hebrea. Después de David, y debido a él, aparecen J y el autor del Libro II de Samuel, estableciendo las cotas sublimes de la literatura hebrea casi en sus comienzos. Como si Aquiles, Pericles y Píndaro se combinasen en un solo individuo, una mezcla que deslumbra nuestros poderes de imaginación e interpretación. Evidentemente, David encarnaba una diferencia que tenía mucha importancia, una diferencia que cifraba su origen en la escurridiza cuestión de la personalidad. Que un pueblo pasara tan rápidamente, en una sola generación, de una comunidad replegada en sí misma a una potencia internacional, debe de haber sido desconcertante. El cambio de perspectiva entre Saúl y David halla su símbolo permanente en Jerusalén, la Ciudad de David, de modo que tan pronto como pensamos en David nos enfrentamos con realidades actuales.

Los eruditos son unánimes en sostener que para los israelitas David constituyó un nuevo tipo de hombre, o quizás una nueva imagen de la existencia humana, con todas las potencialidades humanas realizadas en él. Supuestamente, la de David es una imagen secularizada, pero la distinción entre lo sagrado y lo secular desaparece en la vida de David. El Yahvé del Libro II de Samuel es considerablemente menos intervencionista que el Yahvé de J, de modo que David es más libre que Jacob para luchar por su propia realización, a la par que disfruta también del rango de José, al saber que Yahvé lo favorece. Puesto que David tiene una conciencia tan compleja y dialéctica como la de Hamlet, describir su personalidad es una tarea shakesperiana. Enumeraremos primero a David, jefe fugitivo de proscritos que insiste en que él y sus hombres son dignos de comer el pan consagrado. Luego hay otro David, que baila ante el Arca, poseído por una piedad exuberante que rompe todos los límites. Después está el hombre de poder y sin ningún escrúpulo que actúa instantáneamente para liquidar a Urías el Hitita cuando este leal soldado se cruza en el camino de la lujuria ilícita de su monarca. Pero quizá lo más revelador es la conducta de David cuando su primer hijo con Betsabé, la viuda no muy desconsolada de Urías, nace muerto, bajo la maldición de Yahvé. En la semana en que el niño agoniza, David llora su muerte fanáticamente, arriesgando su

propia vida en el ayuno y la renuncia. El niño muere enseguida y David abandona el luto y vuelve a la plena vitalidad de su intensa existencia. Vemos a un pragmatista del espíritu en quien los frutos de la Bendición son arrolladores. David es más vida, con la promesa de serlo más aún, en un tiempo que no reconoce frenos.

Sostengo que la imagen de David es precisamente la base de la particular percepción de J, respecto de la Bendición; David es eso que –a juicio de J– Abram, Jacob, Tamar y otros se esfuerzan por alcanzar. Como imagen de la elite, debemos distinguir a David de Moisés, al menos del Moisés de J, que tiene más afinidad con la multitud que conduce. La diferencia está tanto en la actitud de Yahvé como en la nuestra. En J, Yahvé no habla a nadie como habla a David, mediante el profeta Natán, en el Libro II de Samuel 7:12-16. Tomo la cita de la Jewish Publication Society Translation (1985):

Cuando se terminen tus días y yazgas junto a tus padres, yo elevaré a uno de tu linaje, después de ti, el que saldrá de ti y consolidaré su reino. Levantará una casa a mi nombre y yo afirmaré su trono para siempre. Seré un padre para él, y él será un hijo para mí. Cuando caiga en el mal, lo castigaré con varas de hombres y la aflicción de los mortales; pero no le retiraré mi favor como lo hice con Saúl, a quien aparté para hacerte lugar a ti. Tu casa y tu reino siempre estarán seguros ante ti; tu trono será establecido para siempre.

Esta asombrosa promesa acerca del reino de Salomón, y sobre la perpetuidad de la Casa de David después de Salomón, es el único riesgo de Yahvé en la Biblia hebrea, riesgo que no asume en ninguna parte del Libro de J. Aquí Yahvé no hace un pacto, sino que otorga el don de su amor a su hijo adoptivo David, por quien Salomón será adoptado después de él. La Bendición divina no será retirada, aunque no sea merecida, asombrosa idea que se aclara por un extraordinario pasaje posterior en el Libro II de Samuel 12:1-13, cuando nuevamente Yahvé habla a través de Natán para expresar su cólera por el crimen de David contra Urías. En J, Yahvé habla a su elite directamente, no mediante un profeta, pero en ninguna parte oímos en el Yahvé de J los acentos de un ser herido que ama a otro

y cuya confianza ha sido traicionada. Me agrada aquí la elocuencia de la Versión del Rey Jacobo, donde el agraviado Yahvé, exclama:

Y te di la casa de tu amo, y las esposas de tu amo para que las recibieses en tu seno, y te di la casa de Israel y de Judá; y si esto hubiera sido demasiado poco, te habría dado además tales y tales cosas.

Habiendo otorgado a David el trono de Saúl, sus reinas y la Monarquía Unida de Israel y Judá, Yahvé se halla en la desesperada posición del donante que se ha quedado sin obsequios y se ve reducido a la incoherencia de «tales y tales cosas», o el doble o lo que se quiera. Yahvé ha descubierto que David es insaciable, y que la Bendición divina debe sin embargo tener sus límites morales aun para el más favorecido de todos los hombres. Me place pensar que J había leído este pasaje o había oído leerlo en voz alta al autor del Libro II de Samuel, porque su misterioso e inconmensurable Yahvé, que llegó a sus límites en el Sinaí mientras se enfrentaba a todo un pueblo al que debía pasarse la Bendición, choca aquí con un límite muy diferente y más íntimo. David, cuyas únicas limitaciones son las de nuestra común mortalidad, es también el límite de Yahvé, el único objeto del amor totalmente inconmensurable de Yahvé.

Si mis suposiciones ficticias acerca de J tienen alguna verosimilitud, entonces a ella debe de haberle costado mucho no tomar a David como asunto de su obra. Cuando Nietzsche me recuerda que la causa de la metáfora, o de la ficción, es el deseo de ser diferente, el deseo de estar en otra parte, siempre pienso en J, para quien la diferencia, la otra parte, era David. Nadie en J, ni siquiera José, se comporta con la gracia y la caballerosidad de David, quien vuelca el agua de Belén que aspira a beber, precisamente porque sus mejores hombres han arriesgado sus vidas para llevarla de vuelta, sólo a fin de satisfacer su capricho pasajero. Este magnífico reconocimiento de la respuesta de sus hombres a su carisma es, en sí mismo, el realce de todo lo que es más carismático en David. Por sí solo, David inició un orden de las cosas inaccesible para el mundo de J, ni en la realidad de la transición de Salomón a Roboam ni en su representación de la larga lucha desde el modelaje de Adán por Yahvé hasta su excavación

de la tumba para Moisés. Para J, el significado del tránsito de Adán a Moisés, es lo que surge con David y termina con Roboam, el esplendor a la vez realizado y parodiado por Salomón y su mundo. Adán recibe el Edén, y Moisés, su misión no deseada, porque va a surgir David. Hago esta curiosa afirmación no en el espíritu del teólogo Walter Brueggemann, para quien el Edén es una cuestión de confianza, ni en el del erudito Joel Rosenberg, quien interpreta la historia del Edén como una alegoría política. En cambio, yo doy a las semejanzas entre J y el Libro II de Samuel el sentido que ellos (Von Rad y Speiser) les han dado, pero no creo que los intereses de J fuesen teológicos o políticos. Eran lo que hoy llamaríamos intereses imaginativos o literarios, volcados a la construcción de la imagen, de la vida individual de la propia elite, más que a la de la relación entre Yahvé y los israelitas o a los destinos de la monarquía davídica como tal.

El Libro de J exalta la visión vasta y abierta (open and broad),* o la personalidad de David. Tamar, antepasada de David, trata de unirse a la promesa de un nombre que no será dispersado. ¿Acaso no tenemos aquí, y en David, un paradigma que, profano, trasciende los intereses estrictamente religiosos o políticos? Desde Píndaro hasta Petrarca, y más allá, hasta el Shakespeare de los Sonetos, los poetas han tratado de crear versos cuyo poder perdure más que el mármol o los monumentos dorados de santos y monarcas. David es eternamente memorable, no porque fuese un líder político y religioso importante, sino porque sacudió la imaginación de su pueblo y luego la de otros pueblos. Constituye una ironía eterna que lo memorable de J haya hecho que todas las principales religiones de Occidente se basen en sus relatos, aunque al mismo tiempo defienda códigos espirituales que muy imperfectamente se compaginan con esos relatos, que también de manera muy débil se ajustan a la historia de David. Shakespeare es un heredero de I más auténtico que el rabino Akiba, porque Shakespeare, como J y David, es el dramaturgo de la personalidad y de sus posibilidades.

Quizás el mayor obstáculo en nuestra lectura de J como tal sea

^{*} Harold Bloom retoma aquí una cita literal de la versión del Libro de J de David Rosenberg: «vasta y abierta» es una de las maneras de traducirla, que no siempre hemos podido mantener en castellano. (N. del t.)

que no podemos dejar de pensar en su Libro como núcleo de esa obra compuesta que es la Torá, o los Cinco Libros de Moisés, y por ende como elemento fundamental de esas obras aún más compuestas que son la Biblia hebrea y la Biblia cristiana, ésta con su estructura de Antiguo Testamento y Nuevo Testamento. Pero tal enfoque da una perspectiva de J sumamente engañosa. La Torá es un producto de mediados del siglo IV A.E.C., mientras que J escribió a finales del siglo X, casi seiscientos años antes de la época de Esdras el Escriba, el tiempo del Redactor. El reinado de Salomón no tiene nada en común con la era del retorno del cautiverio babilónico. J vivió en la época del Primer Templo y raramente lo menciona o habla de él: tan poco significaba para ella. En el tiempo que va de Esdras a la destrucción del Segundo Templo en 70 de la E.C., pasamos gradualmente de un yahvismo cultural a la adoración de la Torá, y por consiguiente al nacimiento del judaísmo como religión de un libro. Más de mil novecientos años más tarde, los judíos aún adoran un libro, como quizá fuese el designio de Esdras, pero nada podía estar más lejos de J que el supuesto de que ella escribía un texto para el culto. Su idea del heroísmo era el que representaba David. Su idea del orden era Salomón. El culto y los sacerdotes no significaban nada para ella, y la adoración de la Torá habría significado aún menos. Para leer el Libro de J, necesitamos empezar por quitar el barniz que nos impide ver lo que el Redactor y los revisionistas anteriores a aquél no consiguieron borrar de la obra original de J. A ese barniz se le dan muchos nombres: creencia, erudición, historia, crítica literaria; y lo que se quiera. Si estos nombres nos identifican o nos conmueven, ¿para qué leer el Libro de J? ¿Para qué leer La Ilíada, La Divina Comedia, Macbeth o El Paraíso perdido? La diferencia es que estas obras no han sido revisadas y convertidas en credos o en iglesias, con estratos de palimpsestos de textos ortodoxos que oscurecen lo que era objeto del trabajo de revisión. La recuperación de J no arrojará una nueva luz sobre la Torá, la Biblia hebrea o la Biblia cristiana. Incluso no creo que la apreciación de I nos ayude a amar a Dios o llegar a la verdad espiritual o histórica de cualquier Biblia. Quiero quitar el barniz únicamente porque oculta a un escritor de la eminencia de Shakespeare o Dante, y tal escritor tiene más valor que muchos credos, muchas iglesias y muchas certezas eruditas.

LA TRADUCCIÓN DE J

UNA DE NUESTRAS MUCHAS DIFICULTADES al leer a J como tal se debe al perdurable poder literario de la Biblia del rey Jacobo, o Versión Autorizada (1611). Esta Biblia, nunca superada en inglés, revisa muchas traducciones anteriores, pero sobre todo la de dos grandes escritores en particular, el martirizado William Tyndale y Miles Coverdale. El estilo, desarrollado primero por Tyndale y luego amplificado por Coverdale, se ha convertido en Inglaterra en el estilo bíblico, y ha tenido una influencia en la literatura inglesa sólo inferior a la de Shakespeare. Tyndale, el pionero en la traducción directa de la Biblia hebrea al inglés, tradujo el Pentateuco con un vigor sencillo (1530), y Coverdale, que sabía poco hebreo, mantuvo la base de la ruda elocuencia de Tyndale pero agregando su propio olfato extraordinario para el ritmo de la prosa inglesa (1535). La Biblia de Ginebra (1560), hecha por exiliados calvinistas ingleses, se destaca entre muchas revisiones posteriores de Tyndale y Coverdale porque fue el texto usado por Shakespeare, con excelentes resultados a través de toda su obra. La Versión del Rey Jacobo puede ser considerada esencialmente como una corrección, como lo era la Biblia de Ginebra, de Tyndale y Coverdale, y la mayor parte de su fuerza literaria puede hacerse remontar a esos pioneros.

No me ha causado gran impresión ninguna de las posteriores traducciones cristianas o seculares de la Biblia hebrea al inglés, porque carecen del sencillo vigor de Tyndale y la fuerza lírica de Coverdale. La traducción de la Biblia judía empezó con *Los Setenta*, versión de la Biblia hebrea elaborada en el siglo III A.E.C. para la gran comunidad judía de Alejandría. *Los Setenta* (del latín *Septuagint*,

nombre con el que se designó a los setenta traductores que, se suponía, habían terminado la obra en setenta y dos días en la isla de Faros) era considerada sagrada por los judíos hasta que los cristianos la adoptaron como texto oficial de lo que ellos llamaban el Viejo Testamento. Las versiones vernáculas judías desde *Los Setenta* incluyen el antiguo Targum Onkelos Arameo y el Seudo-Jonatán Arameo, la versión árabe de Saadia Gaon en el siglo x E.C., y las modernas versiones americanas de la Sociedad Judía de Ediciones (1917, 1985). Por desgracia, las versiones judías americanas, pese a su exactitud erudita, no pueden compararse con la Biblia del Rey Jacobo. En particular, todo rastro de J ha desaparecido en esas versiones, mientras que mucha de la fuerza de J (aunque poco de su individualidad) es perceptible en el texto basado en Tyndale y Coverdale.

La virtud principal que encuentro en la traducción de David Rosenberg de lo que nos hemos aventurado a llamar El Libro de J es que ha conservado el tono y la postura irónica yahvistas, recordando en todo momento cuán personal es su ironía. Quiero ejemplificar esto comparando cuatro versiones de la Torre de Babel, Génesis 11:1-9. Citaré por orden a Tyndale, la Versión del Rey Jacobo, el *Anchor Genesis* de E. A. Speiser, que yo prefiero a la versión judía americana, y finalmente a Rosenberg.

Era la tierra toda de una sola lengua y unas mismas palabras. En su avance desde Oriente hallaron una llanura en la tierra de Senaar, y se establecieron allí. Y se dijeron unos a otros: «Hagamos ladrillos y pongámoslos a cocer en el fuego». Y se sirvieron de ellos como de piedra, y el betún les sirvió de cemento. Y dijeron: «Levantemos una ciudad y una torre cuya cúspide llegue a los cielos. Y hagámonos famosos, por si tuviéramos que esparcirnos por la faz de la tierra».

Y el Señor bajó para ver la ciudad y la torre que los hijos de Adán habían construido. Y el Señor dijo: «Mirad, éste es un pueblo unido porque tienen todos ellos una sola lengua. Y han empezado a hacerlo, y no dejarán lo que se han propuesto hacer. Vamos, bajemos y confundamos su lengua, para que uno no entienda lo que dice el otro». Así, el Señor los dispersó por toda la tierra. Y dejaron de construir la ciudad. Por eso se lla-

mó Babel, porque allí confundió la lengua de todo el mundo. Y porque de allí el Señor los dispersó por toda la tierra.

Y la tierra tenía una sola lengua y las mismas palabras.

Y cuando viajaban desde el Este, pasaron por una llanura de la tierra de Shinar, y allí se quedaron.

Y se dijeron unos a otros: «Hagamos ladrillos para cocerlos al fuego». E hicieron ladrillos como piedra, y usaron betún como cemento.

Y se dijeron: «Construyamos una ciudad y una torre que llegue hasta el cielo; y hagámonos famosos, para no ser dispersados por toda la faz de la tierra.

Y el Señor bajó para ver la ciudad y la torre que construyeron los hijos de los hombres.

Y dijo el Señor: «Mirad, el pueblo es unido y tienen todos una misma lengua; se propusieron hacer esto, y ahora nada les hará desistir de lo que han pensado.

»Bajemos y confundamos su lengua, para que no puedan entenderse unos a otros».

Así, el Señor los dispersó lejos de allí por toda la faz de la tierra; y dejaron de construir la ciudad.

Por eso su nombre es Babel; porque el Señor confundió la lengua de toda la tierra; y de allí el Señor los dispersó por la faz de la tierra toda.

Todo el mundo tenía la misma lengua y las mismas palabras. Cuando los hombres emigraron desde el Este, llegaron a un valle de la tierra de Shinar y se establecieron allí. Se dijeron unos a otros: «Vamos a hacer ladrillos y ponerlos en un intenso fuego». Los ladrillos les sirvieron como piedra y el betún como cemento. Luego dijeron: «Venid, construyamos una ciudad y una torre que toque el cielo, para hacernos famosos; de otro modo seremos dispersados por todo el mundo».

Yahvé bajó para ver la ciudad y la torre que los terrícolas habían construido. Y Yahvé dijo: «Si es así como han empezado a actuar, cuando son un único pueblo con una sola lengua, entonces nada que quieran hacer estará fuera de su alcance.

Dejadme, pues, bajar y confundir allí su lenguaje, para que uno no comprenda el habla del otro». Yahvé los dispersó por toda la tierra, y dejaron de construir la ciudad. Por eso se la llamó Babel, pues Yahvé confundió el habla de todos, cuando los dispersó desde allí a todo el mundo.

Y escuchad: toda la tierra usa una lengua, unas mismas palabras. Mirad: viajan desde Oriente, llegan a un valle en la tierra de Sinar, y allí se establecen.

«Podemos unirnos», dijeron, «y como piedra sobre piedra usar ladrillo: y cocerlo hasta que se endurezca.» Y para mezcla calentaron betún.

«Si nos unimos», dijeron, «podemos edificar una ciudad y una torre cuya cúspide toque el cielo: llegar a la fama. Sin un nombre estamos desligados, dispersos por la faz de la tierra.»

Yahvé bajó a mirar la ciudad y la torre que iban a edificar los hijos del hombre. «Son un solo pueblo, con una misma lengua», dijo Yahvé. «Entre ellos han concebido esto, y no cejarán mientras no haya límite a lo que toquen. Entre nosotros, descendamos pues, confundamos su lengua hasta que el amigo no entienda al amigo.»

De allí Yahvé los esparció por toda la faz de la tierra; la ciudad se deshizo.

Por esto llamaron al lugar Bavel: allí Yahvé confundió sus lenguas. Dispersos de allí por Yahvé, llegaron a los confines de la tierra. La ciudad quedó sin límites. (29)*

Tyndale capta accidentalmente el juego de palabras esencial de J entre balal, «confuso», y Babel o Babilonia, y su sutil término «confundida» [confounded] es conservada en la Biblia del Rey Jacobo y por Speiser. La expresión que usa Rosenberg baffle their tongue [confundamos su lengua], juega con balal y Babel, de modo que

^{*} Las primeras tres versiones (de Tyndale, del Rey Jacobo, de Speiser) han sido vertidas literalmente sin tener en cuenta las traducciones castellanas, porque hubiese sido artificioso buscar correspondencias. En cuanto a la de Rosenberg, se ha respetado también su peculiaridad. (N. del t.)

Babilonia se convierte en un universo de confusión [bafflement]. Esto refuerza la precaución de Rosenberg de repetir el sutil juego de J con bound [atado], boundary [límite] y unbound [desatado]. El Yahvé de J maldice a la serpiente con una decisiva fijación de límites.

«Porque hiciste esto», dijo Yahvé a la serpiente, «serás apartada de los rebaños, de toda criatura del campo, y unida a la tierra te arrastrarás sobre tu vientre suave: polvo comerás del primer día al último. Pondré enemistad entre tú y la mujer, entre tu progenie y la suya.» (7)

Esto pertenece al mismo cuerpo que la advertencia de Yahvé a Moisés:

«El pueblo tendrá un límite: diles que se guarden; se acercarán mas no subirán, no tocarán la montaña. A quienes traspasen los límites, los tocará la muerte, pisará sus tumbas.» (160)

En estos y otros pasajes, Ljuega incesantemente con la raíz hebrea 'm, que significa «refrenar o atar, como por hechizo mágico». En J, 'rr no es propiamente una maldición pero constituye una antítesis de la Bendición de Yahvé, en la cual el tiempo pierde sus límites. Mi penúltima sección en este libro, «La Bendición: exilios, límites y celos», se ocupa en parte de esta cuestión. La versión de Rosenberg de Babel me parece admirable porque traslada al inglés americano el irónico espíritu juguetón de la yahvista con binding [atar] y unbinding [desatar], boundaries [limites] y lo unbounded [ilimitado]. Los hombres de aquello que será llamado Babel, después de su dispersión o desligamiento convergen en el lugar a fin de alcanzar un propósito común y la fama, soterradamente contra Yahvé. Llegar a ser hombres con fama, de modo que el propio renombre no sea olvidado, es ser como los nephilim, esos «gigantes de la tierra», los hijos de los emparejamientos inapropiados de los elohim y las mujeres terrenales (Gén. 6:4). Uniéndose en una alianza, los hombres de Babel se comparan con piedras de construcción, ladrillos endurecidos al fuego capaces de combatir el

olvido. Ser anónimo es no tener vínculos y estar disperso, y Yahvé desciende justamente para llevar eso a cabo cuando baja «a mirar la ciudad y la torre que los hijos de los hombres iban a construir». Están decididos «a construir», porque han hecho un pacto entre ellos, pero también impulsados por sus ambiciones. De allí la consciente y torva ironía de Yahvé:

«Son un solo pueblo, con la misma lengua. Entre ellos han concebido esto y no cejarán mientras no haya límite a lo que toquen. Entre nosotros, descendamos pues, confundamos su lengua hasta que el amigo no entienda al amigo.»

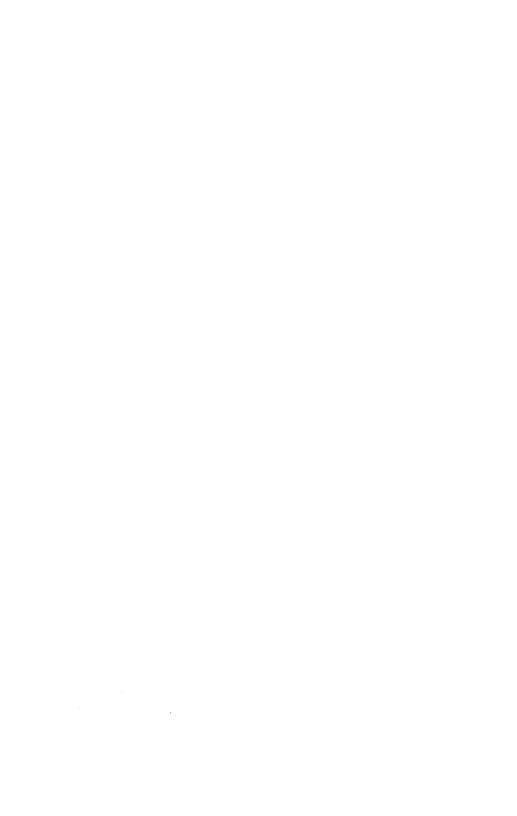
Pero hay también una ironía dramática que no es de Yahvé sino de J. La primera persona del plural que usa Yahvé debe de estar dirigida a los elohim, o ángeles, sus propias criaturas, no a sus amigos o congéneres que colocan piedras. Con enorme malicia, Yahvé lanza, en su suspicacia, el castigo de la confusión de lenguas. Los hombres ligeros de cascos serán dispersados, se convertirán en hombres sin fama: si no, traspasarían los límites de Yahvé, como si pudiesen compararse con lo inconmensurable. Dispersos, con su ciudad abandonada, las piedras desprendiéndose unas de otras, «llegaron a los confines de la tierra». Todo el mundo se ha convertido en una Babilonia permanentemente confundida. Los juegos de palabras del lenguaje de J emergen en la versión de Rosenberg como no lo hacen en las de Tyndale, el Rey Jacobo o Speiser. Este juego verbal impulsa nuestras simpatías dramáticas hacia los constructores de Babel, aunque captemos la ironía cruel del Yahvé de J. Como siempre, Rosenberg nos devuelve todo aquello que es más probable que perdamos en J cuando leemos a sus traductores anteriores.



$El\ Libro\ de\ J$

VERSIÓN DE DAVID ROSENBERG





A Michal Govrin



Antes que fuese en la tierra una planta del campo, antes que una semilla del campo brotara, Yahvé no había derramado lluvia sobre la tierra, ni había hombre que labrara el suelo; pero desde el día que Yahvé hizo la tierra y el cielo, una niebla se alzó desde dentro para mojar la superficie. Yahvé modeló un hombre con arcilla de la tierra, y sopló en su nariz el aliento de la vida. Y mirad: el hombre se hace criatura de carne.

Y Yahvé plantó un huerto en Edén, al este, y estableció allí al hombre que había formado. Y del suelo Yahvé hizo nacer todo árbol delicioso de mirar y bueno para comer; el árbol de la vida estaba en el huerto, y el árbol de la ciencia del bien y del mal.

Del Edén fluye un río; riega el huerto y desde allí se reparte en cuatro: uno, el Pisón, rodea toda Havilá, tierra de oro -oro excelente-, donde hay bedelio, también lapislázuli. El segundo, llamado Gihón, atraviesa todo a lo largo la tierra de Cus; el Tigris, el tercero, va al oriente de Asur; y el cuarto es el Éufrates. Yahvé levanta al hombre y lo pone a descansar en el huerto de Edén, para que lo cuide y lo guarde. «De todos los árboles del huerto eres libre de comer», desea Yahvé que sepa el hombre, «pero no tocarás el árbol de la ciencia del bien y del mal. El día que comas de él», dijo Yahvé, «te tocará la muerte.»

«No es bueno que el hombre esté solo», dijo Yahvé. «Haré una pareja para que esté con él.» Entonces Yahvé modeló de la tierra toda criatura del campo y toda ave del aire, llevándolos ante el hombre para que éste viese cómo llamarlos. Y lo que el hombre llamó a cada criatura viviente fue el nombre de la criatura. Pronto todo animal salvaje tuvo el nombre que el hombre le había dado, toda ave del aire y criatura del campo, pero el hombre no halló a su pareja entre ellos. Y Yahvé puso al hombre en sueño profundo; mientras dormía, le tomó una costilla y cerró de nuevo la carne del costado. Comenzando con la parte tomada al hombre, Yahvé dio a la costilla forma de mujer y la devolvió al costado del hombre.

«Esto es hueso de mis huesos y carne de mi carne», dijo el hombre. «La llamaré mujer [woman] pues del hombre [man] fue separada.» Así el hombre se separa de su madre y su padre, y se une a su esposa: fueron una sola carne.

Y he aquí que están desnudos, hombre y mujer, y la vergüenza no los toca, pues no la conocen.

Pero la serpiente era de lengua más zalamera que animal cualquiera hecho por Yahvé. «¿En verdad quiso el Dios decir», dijo a la mujer, «que no podéis comer de ningún árbol del huerto?»

«Del fruto de los árboles podemos», dijo la mujer a la serpiente. «Sólo del árbol que está en medio del huerto, dijo el Dios. De ése no comeréis, a ése no lo tocaréis, sin que os toque la muerte.» «La muerte no os tocará», dijo la serpiente a la mujer. «El Dios sabe que el día que comáis de él vuestros ojos se abrirán como ojos de dioses, y conoceréis el bien y el mal.»

Entonces la mujer ve cuán bueno es el árbol para comer, cuán agradable a los ojos, vigoroso a la mente. Se alzó hacia su fruto; comió, y dio de comer a su hombre, que estaba con ella, y él comió.

Y los ojos de ambos se abrieron, y tomaron conocimiento de su piel desnuda. Cosieron hojas de higuera y se cubrieron.

6

Y oyen la voz de Yahvé que anda por el huerto entre las brisas de la tarde; se esconden del rostro de Yahvé, el hombre y su mujer, entre los árboles del huerto. «¿Dónde estás?», llamó Yahvé al hombre.

«Oí tu voz en el jardín», respondió él. «Temblé, supe que mi piel era suave, me escondí.»

«¿Quién te dijo que estás desnudo?», preguntó Yahvé. «¿Comiste del árbol que yo no quería que tocaras?»

«La mujer que me diste para que estuviese conmigo me dio el fruto del árbol, y yo comí.»

«¿Qué es lo que has hecho?», dijo Yahvé a la mujer.

«La serpiente de lengua suave me dio, y yo comí.»

«Porque hiciste esto», dijo Yahvé a la serpiente, «serás apartada de los rebaños, de toda criatura del campo, y unida a la tierra te arrastrarás sobre tu vientre suave: polvo comerás del primer día al último. Pondré enemistad entre tú y la mujer, entre tu progenie y la suya. Tú le herirás el talón, ella te herirá la cabeza.»

8

A la mujer dijo: «Dolor creciente, gemidos que se esparcen en gemidos: tendrás hijos con trabajo. Tu vientre se alzará al cuerpo de tu hombre, pues él se afanará sobre ti».

Al hombre dijo: «Te sometes a la voz de tu mujer, afanoso de comer del árbol del que sabías mi deseo: De ése no comerás. Ahora, amarga te sabrá la tierra; con trabajo te inclinarás a comer de ella, todos los días de tu vida.

»Espinos y cardos brotarán ante ti; conocerás las amargas hierbas que te dé el campo.

»Con el sudor de tu frente madurarás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, de donde fuiste tomado. Polvo eres, y al polvo volverás».

9 El hombre llamó a su mujer Eva: ella sería madre de todo lo viviente, allanaría el camino.

Y con pieles de animales salvajes Yahvé hizo ropas para el hombre y la mujer, y los vistió.

10

«Mirad», dijo Yahvé, «la criatura de arcilla ve como uno de nosotros, y conoce el bien y el mal. Y acaso ahora extienda la mano cual ciego, toque también el árbol de la vida, coma y viva por siempre.»

Y Yahvé lo sacó del Huerto del Edén, para que se afanase en el suelo de donde había sido tomado.

Echó a la criatura de arcilla, y al este del Edén puso las esfinges aladas y la espada ondulante, centelleantes las dos caras, para que guardasen el camino del Árbol de la Vida.

II

Y el hombre conoció a Eva, su mujer, en la carne; ella concibió a Caín: «Como Yahvé, yo he creado un hombre», dijo ella cuando dio a luz. Concibió de nuevo: nació Abel, hermano de Caín. Sucedió que Abel era pastor de ovejas; Caín, labrador de la tierra.

Los días se hicieron pasado; un día Caín, del fruto de la tierra, llevó una ofrenda a Yahvé. Abel también llevó una ofrenda, de lo más elegido de sus ovejas, de sus partes gordas, y Abel y su holocausto conmovieron a Yahvé. Pero ante Caín y su holocausto estuvo impávido. Esto afligió hondamente a Caín, y decayó su semblante.

«¿Qué te aflige tanto?», dijo Yahvé a Caín. «¿Por qué un semblante tan decaído? Levanta la mirada: si concibes el bien es conmovedor; si no, el pecado está a la puerta, con un demonio agazapado. Se alzará hacia ti, aunque estés por encima de él.»

Caín hablaba con su hermano Abel, y entonces sucedió: habiendo salido al campo, Caín se volvió hacia su hermano y lo mató.

Y entonces Yahvé dijo a Caín: «¿Dónde está tu hermano Abel?» «No sabía que fuese yo», respondió él, «guardián de mi hermano.»

14

«¿Qué has hecho?», dijo Yahvé. «Una voz –la sangre de tu hermano– clama hacia mí desde la tierra. Y sea pues una maldición: el suelo se te ha vuelto amargo. La sangre de tu hermano se le pega a la garganta.

»Por mucho que la trabajes, la tierra no te rendirá sus frutos. Errante serás en la tierra, llevado por el viento.» «La sentencia es más fuerte que mi vida», dijo Caín a Yahvé. «Mira: me has echado de la faz de la tierra; has apartado tu rostro de mí. No tengo hogar adonde volver, soy errante como el viento. Cualquiera que me halle me matará.»

«Pero conózcase mi palabra», dijo Yahvé, «de que quienquiera mate a Caín será castigado en su raíz, siete veces más hondo.» Y Yahvé tocó a Caín haciéndole una señal: para prevenir a quienquiera lo hallara que no lo matase.

Caín se retiró de la presencia de Yahvé, y habitó en una tierra de vientos, al este del Edén.

15

Y Caín conoció a su mujer en la carne; ella concibió, y nació Enoc. Los días se hicieron pasado; ha fundado una ir -ciudad-, dándole el nombre de su hijo, Enoc.

Y de Enoc nació Irad, un muchacho de ciudad; Irad engendró a Mehujael; Mehujael engendró a Methusael; y Methusael a Lamec.

16

Lamec creció y tomó para sí dos mujeres; el nombre de una era Ada; el de la segunda, Zila.

Ada dio a luz a Jabal, que fue padre de los que habitan en tiendas; guardianes de ganado.

El nombre de su hermano fue Jubal, padre de músicos, maestros de la flauta y la lira.

Zila también dio a luz: Tubal-Caín, maestro del bronce y el hierro, de quien fue hermana Naama.

«Oíd mi voz», cantaba Lamec a sus mujeres, a Ada y Zila; «oíd lo que se canta a las mujeres de Lamec: al hombre que me hiriera, lo mataría; también a un muchacho, por un mero golpe. Si la justicia de Caín es siete veces más honda, la de Lamec alcanza setenta veces siete.»

17

Y Adán aún conoció a su mujer en la carne; ella alumbró un hijo y lo llamó Set –«Dios ha puesto en mí otra simiente, que llegará más lejos que Abel, a quien Caín segó»–, que fue su nombre. Y Set creció para engendrar un hijo, de nombre Enós: «dulce mortal», lo llamó. Y por entonces comenzaron a llamarlo con el nombre afectuoso de Yahvé.

18

He aquí que desde el primer paso de la criatura de arcilla el hombre se ha dispersado por la faz de la tierra. Ha engendrado muchas hijas. Los hijos del cielo bajaron a mirar a las hijas de los hombres, despiertos a su hermosura, conociendo por esposas a las que les placieron.

19

«Mi espíritu no guardará al hombre tanto tiempo», dijo Yahvé. «Es carne mortal.» Entonces fueron numerados sus días: hasta ciento veinte años. 20

He aquí la raza de gigantes: fueron entonces en la Tierra, desde el tiempo en que los hijos del Cielo entraron en las alcobas de las hijas de los hombres. Figuras de héroes les nacieron, hombres y mujeres de fama mítica.

21

Yahvé miró a los humanos y vio que se hacían monstruosos en la Tierra: el deseo no creaba sino malos pensamientos, se extendía a todos los actos. Y el pesar de Yahvé fue grande, pues había visto al hombre derramarse sobre la Tierra; le entristeció el corazón. «Borraré de la faz de la Tierra las criaturas que he creado», dijo Yahvé, «de la criatura humana a la bestia salvaje, de la que se arrastra al ave del aire; me hiela haberlas creado.» Pero el inocente Noé entibió el corazón de Yahvé.

22

- «Venid tú y los de tu casa», dijo Yahvé a Noé. «Entrad en el arca. Porque a ti te he visto recto en esta generación, justo ante mí.
- »De cada animal limpio toma siete parejas, macho y hembra; de los impuros un macho y una hembra; también de las aves del aire toma siete parejas, macho y hembra: para esparcir la simiente de la vida por toda la faz de la Tierra.
- »Pasados siete días caerá sobre la Tierra una lluvia incesante: cuarenta días y cuarenta noches. Borraré

toda sustancia viviente que creció, difundiéndose por la faz de la Tierra: todo lo que hice.»

Y Noé hizo como Yahvé deseaba. Noé y sus hijos, su mujer, las mujeres de sus hijos: todos entraron con él en el arca, para enfrentarse con el diluvio.

23

Y he aquí que pasan siete días y el diluvio cae sobre la Tierra. Mirad: la lluvia será sobre la tierra cuarenta días, cuarenta noches.

Cuando Noé hubo entrado, Yahvé cerró la puerta.

24

Así fue: cuarenta días el diluvio sobre la tierra; crecieron las aguas, el arca se alzó sobre la tierra.

Las aguas lo rindieron todo, arrasaron la tierra; el arca se abrió camino sobre una faz de agua.

Y rápidas crecieron las aguas, y la tierra fue avasallada: todas las montañas altas bajo el cielo fueron cubiertas.

Quince codos más creció el agua, por encima de las montañas sumergidas.

Todo espíritu que viviera en tierra seca –el aliento de la vida en la nariz– murió. Borrados: todos cuantos crecían de la tierra, criaturas de polvo del hombre a la bestia, las que se arrastraban y las que volaban. Cesaron de existir, todos menos Noé, que solo quedó en el arca con toda su compañía.

25

Entonces la lluvia del cielo fue detenida. Las aguas se retiraron de sobre la tierra: así habían llegado y así se iban.

Y sucede que al cabo de cuarenta días la ventana del arca que hizo Noé se abre. Él se asoma y suelta una paloma, para ver si las aguas se han escurrido de la tierra.

Mas la paloma no encontró dónde posar los pies, y volvió a él, al arca, pues las aguas cubrían la faz de la tierra. Él extendió la mano, la tomó, la trajo de nuevo al arca.

Pasan otros siete días: de nuevo envía la paloma fuera del arca. Al atardecer vuelve la paloma, pero he aquí que traía una rama de olivo que le cuelga del pico. Así supo Noé que las aguas se retiraban de sobre la tierra.

Aún pasan otros siete días; una vez más envía él la paloma. Yahora la paloma no vuelve, él no la tomó de nuevo.

26

Noé quitó la cubierta del arca y miró: y he aquí, frente a él, que la tierra era firme.

Y Noé edificó un altar a Yahvé; de todo animal limpio tomó, de toda ave limpia, y ofreció holocausto en el altar.

Y Yahvé olió un grato perfume; en su corazón Yahvé se conmovió: «Nunca volveré a juzgar la tierra por

causa de la criatura de arcilla. Desde el comienzo mismo la imaginación inclina su corazón humano a malos designios. Nunca volveré a destruir tantas vidas.

»Nunca, mientras permanezca la tierra; la siembra llevará a la siega, el frío al calor, el verano al invierno, el día a la noche, sin cesar».

27

Y helos aquí: los hijos de Noé que salieron del arca, Sem, Cam y Jafet. Cam es el padre de Canaán. De estos tres hijos de Noé el hombre se esparció por la tierra.

28

Acontece que Noé, que labra el suelo, es el primero que planta una viña. Y bebió del vino, y se embriagó, y yacía desnudo en medio de su tienda.

Cam, padre de Canaán, se complació en la desnudez de su padre: y sale y se lo cuenta a los dos hermanos.

Pero Sem y Jafet tomaron una manta, se la echaron a los hombros, entraron andando hacia atrás y, vueltos los rostros, cubrieron al padre desnudo: no vieron la desnudez de su padre.

Despertando del vino, Noé supo lo que había sucedido, qué había hecho de él su hijo más joven. «Maldito sea Canaán», dijo. «Siervo sea de los siervos de sus hermanos.

- »Bendito sea Yahvé, Dios de Sem», dijo. «Pero sea Canaán su siervo.
- »Engorde Dios a Jafet, y lo haga bienvenido en las tiendas de Sem. Pero sea Canaán su siervo.»

29

Y escuchad: toda la tierra usa una lengua, unas mismas palabras. Mirad: viajan desde Oriente, llegan a un valle en la tierra de Sinar, y allí se establecen.

«Podemos unirnos», dijeron, «y como piedra sobre piedra usar ladrillo: cocerlo hasta que se endurezca.» Y para mezcla calentaron betún.

«Si nos unimos», dijeron, «podemos edificar una ciudad y una torre, cuya cúspide toque el cielo: llegar a la fama. Sin un nombre estamos desligados, dispersos por la faz de la tierra.»

Yahvé bajó a mirar la ciudad y la torre que iban a edificar los hijos del hombre. «Son un solo pueblo, con una misma lengua», dijo Yahvé. «Entre ellos han concebido esto, y no cejarán mientras no haya límite a lo que toquen. Entre nosotros, descendamos pues, confundamos su lengua hasta que el amigo no entienda al amigo.»

De allí Yahvé los esparció por toda la faz de la tierra; la ciudad se deshizo.

Por esto llamaron al lugar Babel: allí Yahvé confundió sus lenguas. Dispersos de allí por Yahvé, llegaron a los confines de la tierra. La ciudad quedó sin límites.

30

«Vete del lugar donde naciste», dijo Yahvé a Abram, «y de la casa de tu padre, y de tu tierra, a una tierra que te mostraré. Yo te engrandeceré, te haré nación y te bendeciré; de tu nombre haré fama; de ti, dicha.

»Bendeciré al que te bendiga; al que te maldiga lo maldeciré; y en ti se verán benditas todas las familias de la tierra.»

Y Abram sale y sigue las palabras que le dijo Yahvé. Lot salió con él.

31

Abram cruzó la tierra, hasta el santuario de Sequem, la encina de More; y allí en la tierra encontró al Cananeo. Entonces Yahvé se reveló a Abram: «Daré esta tierra a tu descendencia». Abram edificó allí un altar: a Yahvé que se le había aparecido.

Levantóse, llegó a los montes al oriente de Bet-el y allí plantó su tienda. Bet-el al occidente, Hai al oriente. Fue allí, cuando edificaba un altar a Yahvé, que lo invocó por su nombre, Yahvé. Mas Abram siguió viaje hacia el Neguev.

He aquí que un hombre toma la tierra. Abram fue aún más lejos, hacia Egipto, para vivir: muerte por hambre gobernaba la tierra.

Cuando estaba por entrar en Egipto, he aquí que dijo Abram a su mujer, Sarai: «Mujer para mirar,

eres la más hermosa que he conocido. Imagina cuando te vean los egipcios: "Aquélla es su mujer". Entonces me matarán; a ti te reservarán la vida.

»Di que eres hermana mía –y para mí– para que por causa tuya me vaya bien. Si mi carne vive, es por ti y contigo».

Así fue: Abram entra en Egipto; los egipcios ven cuán hermosa es la mujer. Los oficiales de Faraón la ven, y la alaban ante él. Llevan a la mujer al palacio de Faraón.

Por causa de ella le fue bien a Abram; he aquí que tuvo ovejas y ganado, mulas y borricos, siervos y criadas, y camellos. Mas Yahvé aquejó a Faraón con plagas como rayos, golpeó toda su casa, por causa de Sarai, mujer de Abram.

32

Entonces Faraón mandó llamar a Abram: «¿Por causa de quién me has hecho esto? ¿Por qué no decirme que era tu mujer? ¿Por qué decir "Es mi hermana"? Por cierto que pude haberla tomado por mujer. Pero he aquí una mujer que es tuya; llévatela de aquí, por el resto de tu vida».

Faraón ordenó a sus hombres que lo sacaran del país, con su mujer y todo lo de su casa.

Subió pues Abram de Egipto –mujer, posesiones y Lot con él– hacia el Neguev. Iba rodeado de ganado, lento de plata y oro. 33

Su viaje lo llevó del Neguev a Bet-el, para llegar al mismo lugar donde había plantado al principio su tienda, entre Bet-el y Hai. Allí había sido la invocación: hecho el primer altar, había invocado el nombre de Yahvé.

Lot, que viajaba con Abram, también iba rodeado de muchas ovejas, ganado y tiendas. Y he aquí que estalla una disputa entre los pastores de Abram y los de Lot: fue esto cuando cananeos y ferezeos habitaban la tierra. «Te ruego cese esta rencilla entre nosotros, entre nuestros pastores», dijo Abram a Lot. «Somos hombres que se tienen por hermanos. Puedes irte y tener el país todo por delante, abierto ante nosotros. Haz como gustes, elige tu camino: si a la izquierda, yo iré a la derecha; si al sur, yo iré hacia el norte.»

YLot alzó la mirada y abarcó todo el valle del Jordán -cuán húmeda era la tierra por doquier (fue esto antes de que Yahvé destruyera Sodoma y Gomorra), como el propio huerto de Yahvé, como Egipto- mirando hasta Zoar.

Lot escogió para sí todo el valle del Jordán; partió hacia el oriente: y así un hombre dejó marchar a su hermano. Abram moró en la tierra de Canaán; Lot, en las ciudades del valle, levantó sus tiendas junto a Sodoma.

34

Y las gentes de Sodoma se habían corrompido, provocando desprecio en los ojos de Yahvé.

«Abre los ojos, y ten a bien mirar en derredor», dijo Yahvé a Abram cuando Lot hubo partido, «desde el lugar donde estás hacia el norte, luego hacia el Neguev, el mar y de vuelta al occidente. Toda la tierra que ves te la daré: a tu progenie para siempre.

»He plantado esa simiente y la he hecho verdadera como el polvo; como los granos de polvo que ningún hombre podrá contar nunca. Levántate, anda por esa tierra vasta y abierta: es a ti a quien la daré.»

Abram plegó sus tiendas y partió; moró en el encinar de Mamre, junto a Hebrón, y allí edificó un altar a Yahvé.

35

Habían pasado estas cosas cuando la palabra de Yahvé vino a Abram en una visión que pasó ante él: «No temas, Abram, soy tu escudo y tu premio, un escudo que prospera».

«Señor Yahvé», dijo Abram, «¿qué bien hay en prosperar cuando me acerco a la muerte sin hijos, y mi herencia pasó a un hijo de Damasco, Eliezer, principal de mi casa? Mírame», continuó Abram, «no me has dado prole; y he aquí que un hijo que no es mío, aunque vive bajo mi techo, hereda mi casa.»

Y oíd la palabra de Yahvé que pasó ante él: «No será éste tu heredero; sólo lo que pase entre tus piernas

podrá heredar de ti». Aquí lo llevó fuera: «Mira bien, te ruego, el cielo; cuenta las estrellas, si puedes contarlas. Así será tu progenie»; y así le fue dicho. Confió en Yahvé, y se le contó como fortaleza.

36

«Yo soy Yahvé, que te sacó de Ur, de los caldeos», le dijo, «para darte esta tierra en herencia.»

«Señor Yahvé», dijo él, «¿cómo mostraré que es mía?»

«Tráeme una becerra de tres años», le dijo, «también una cabra y un carnero, una tórtola y un pichón.» Llevó él todos los animales, partidos por la mitad, y puso cada mitad frente a la otra; las aves no las partió.

Y bajaban los buitres sobre los cuerpos, pero Abram los ahuyentaba. Y he aquí que al ponerse el sol cae sobre Abram un sueño profundo; lo cubre una oscuridad: debajo él se hunde en el miedo.

«Has de saber bien esto», dijo Yahvé a Abram: «tu progenie será extranjera en tierra ajena; en esclavitud estará, hundida en ella cuatrocientos años. Mas la nación que la esclavice también será juzgada.

»Después saldrán prósperos, rodeados de prosperidad.

»Tú vendrás a tus ancestros en paz, y en buena vejez serás sepultado. Ellos serán cuarta generación cuando regresen: tanto tiempo crecerá el desdén del amorreo, hasta que la copa se colme.» Así fue: ido el sol, reina la oscuridad. Y he aquí que un horno humeante y una antorcha encendida pasan entre los cuerpos partidos.

Aquel día Yahvé hizo un pacto con Abram. «Di esta tierra a tu progenie, del río de Egipto al gran río, el Éufrates; la tierra de los ceneos, de los cenezeos, de los cadmoneos; de los heteos, de los ferezeos, de los refaítas, de los amorreos, los cananeos, los gergeseos y los jebuseos.»

37

Y Sarai, su mujer, no tenía hijos con Abram; tenía ella una criada egipcia, de nombre Agar: «Ya ves», dice Sarai a Abram, «Yahvé me ha privado de tener hijos. Entra en mi criada, te ruego; quizá salga de ello un hijo». Abram atendió a las palabras de Sarai; su mujer Sarai tomó a Agar la egipcia, su sierva (hacía diez años que Abram moraba en la tierra de Canaán), y se la dio a Abram como mujer.

Yél entró en Agar, que concibió; al ver ella que estaba encinta, miró a su señora con desprecio. «Por tu causa me han herido», dijo Sarai a Abram. «Di mi sierva a tu abrazo y ahora, viéndose encinta, me desprecia. Juzgue Yahvé entre tú y yo.»

«Sea así: tu sierva está en tus manos», dijo Abram a Sarai. «Haz como bien te parezca.» Entonces Sarai la castigó; ella huyó de su presencia. 38

El ángel de Yahvé la encontró junto a un pozo de agua; una fuente del desierto en el camino a Sur. «Agar, sierva de Sarai», la llamó, «¿de dónde vienes, adónde vas?»

«Huyo», dijo ella, «de los fríos ojos de mi señora, Sarai.» «Regresa a tu señora», le dijo el ángel de Yahvé, «devuélvete a su deseo.»

Y el ángel de Yahvé le dijo: «Haré tan numerosa tu simiente que el ojo del hombre no podrá contarla». Y también le dijo el ángel de Yahvé: «He aquí que estás encinta. Darás a luz un niño: por nombre lo llamarás Ismael. Yahvé oyó tu aflicción: tú sabrás de un varón.

»Atrevido, será terco como los burros salvajes, alta la guardia contra todos y las de ellos altas contra él. Las tiendas de su rebelión se alzarán ante sus hermanos».

Yahvé le había hablado y ella lo invocó por este nombre: «Eres el Dios que lo ve todo», después de haber exclamado: «Eres el Dios que viví para ver, y después de verte viví». Por esto el pozo se llamó «Pozo de la Visión Viviente». Podéis encontrarlo allí, entre Kadesh y Bered.

39

Y Abram vio a Yahvé entre las encinas de Mamre; dormía en su tienda abierta al calor del mediodía.

Abrió los ojos: había allí tres hombres, claros como

el día. Por la puerta de la tienda corrió hacia ellos y agachado se postró en el suelo.

«Mi Señor», dijo, «si en tu corazón hay calor, te ruego que no pases de tu siervo, frente a sus ojos. Toma un poco de agua, te ruego, para lavarte los pies; descansa un momento bajo el árbol. Traeré una pieza de pan que os fortalezca los corazones. Que el viaje espere; sea tu paso, porque te sirve, calor para tu siervo.»

«Haz», dijeron ellos, «como has dicho.»

40

Abram corrió a la tienda. Dijo a Sarai: «Deprisa, tres medidas de nuestra mejor harina para amasar nuestros mejores panes».

De allí corre al ganado, elige un ternero –el mejory se lo da a un criado, que se apresura a prepararlo.

Y Abram toma nata, leche y la carne tierna que ha preparado, lo pone bajo un árbol y permanece cerca, vigilando: ellos comen.

41

«¿Dónde está tu mujer, Sarai?», le preguntaron. «Hela aquí», dijo él, «en la tienda.»

«Volveré a aparecer ante ti, en el tiempo en que una vida madura y aparece. Confía y verás un hijo para Sarai, tu mujer.» Sarai escuchaba por la puerta de la tienda, que estaba detrás de ellos.

Pero Sarai y Abram eran viejos, muchos días tenían

detrás; a Sarai le habían cesado ya los períodos de las mujeres. A Sarai se le desgarraron los costados: «Ahora que estoy hecha a gruñir, ¿tendré que gruñir de placer? También mi señor está reseco».

«¿Por qué se ríe Sarai», preguntó Yahvé a Abram, «diciendo "Cómo confiaré en parir ahora que soy vieja"? ¿Es cosa tan sorprendente para Yahvé? En el tiempo en que una vida madura y aparece, apareceré yo ante ti; y para Sarai, un hijo.»

Sarai ocultó su sentimiento. «No, no me reía.» Había tenido miedo. «No», dijo él entonces, «es cierto que se te desgarraban los costados, cuenta con ello.»

42

Las figuras se levantaron, marchando hacia Sodoma; desde allí veían su faz arrogante. Abram los acompaña, mostrándoles el camino.

«¿Oculto yo a Abram lo que haré?», dijo Yahvé para sí. «De Abram surgirá una gran nación, populosa, hasta que todas las naciones de la tierra se vean benditas en él. Lo he conocido por dentro; colmaré a sus hijos y a su casa del deseo de seguir el camino de Yahvé. Habrá tolerancia y justicia, para que se cumpla lo que Yahvé dice.»

Y Yahvé dice: «Crece el clamor de Sodoma y Gomorra; según se agrava su desprecio, crece el clamor. Es hora de que baje a ver qué desprecio significa ese tumulto. Las abatiré si estoy forzado a encontrar ofensa. Si no, me gustará saber».

Entonces las figuras, partiendo de allí, bajan hacia Sodoma. Y Abram está a un costado, frente a Yahvé.

43

Abram se acercó: «¿Destruirás al inocente con el despreciable? Si en la ciudad hay cincuenta justos, ¿lo mismo la destruirás? ¿No te detendrás por los cincuenta inocentes?

»Prohíba el cielo que des esto a luz, borrar al inocente con el despreciable, como si sinceridad y desprecio fueran iguales. ¿Es posible –no lo permita el cielo– que tú, juez de toda la tierra, no traigas justicia?».

«Si encuentro en la ciudad cincuenta inocentes», dijo Yahvé, «por causa de ellos dejaré en pie el lugar.»

«Te ruego que oigas», apremió Abram. «He imaginado que podía hablar a Yahvé: yo, mero polvo y cenizas. Quizá de cincuenta justos faltaran cinco. ¿Destruirás por ellos una ciudad entera?»

«No la abatiré», dijo Yahvé, «si encuentro cuarenta y cinco.»

Pero él halló más que decir. «Supón», apremió, «que encuentras cuarenta.» Y él dijo: «Por causa de esos cuarenta no obraré».

«Te ruego, mi señor, no te enojes», continuó él, «si aún hablo más. Supón que se encuentran treinta.» Yél dijo: «No obraré si encuentro treinta». «Escucha, te ruego», dijo Abram apremiando más. «He imaginado que podía hablar a Yahvé, mero polvo y cenizas. Supón que se encuentran veinte.» «Por causa de esos veinte», dijo él, «no la abatiré.»

«Te ruego no te enojes, señor», continuó él, «si hablo aún, por última vez. Piensa que quizás encuentres diez.» Y él dijo: «Por causa de esos diez no la abatiré».

Y habiendo acabado de hablar con Abram, Yahvé siguió viaje. Abram volvió a su lugar.

44

Al atardecer, dos ángeles llegaron a Sodoma. Lot estaba sentado en el patio a la puerta de Sodoma. Viéndolos –y reconociéndolos— Lot se levantó y se postró, cara al suelo. «Oídme, os ruego, señores», dijo, «y venid a la casa de este humilde siervo. Pasad la noche, lavaos los pies, levantaos frescos y luego seguid viaje; el camino esperará.»

«No», dijeron ellos. «Dormiremos junto al ancho camino.»

Entonces él les ruega, hasta que se detienen, que entren en su casa. Y les hizo banquete, con matzá recién horneado y bebida: ellos comieron.

Mas antes que durmiesen, los de la ciudad -los sodomitas- rodearon la casa, de jóvenes a viejos, y aun los de las afueras. «¿Dónde están los que te visitaron esta noche?», dijeron a Lot. «Sácalos», dijeron, «para que los conozcamos en lo íntimo.»

Y Lot salió a la puerta, cerrándola tras de sí. «Hermanos, por favor, no actuéis con desprecio. Escuchad, tengo dos hijas que no han conocido hombre en lo íntimo. Dejadme que las saque: haced con ellas lo que gustéis. Solamente a los visitantes no los toquéis, sobre ellos no pongáis la mano: pues los he cobijado bajo mi techo.»

«Quita allá», dijo uno. «Viene a compartir nuestro abrigo y ya quiere manejar la ley. Ahora conocerás mejor que ellos el toque de nuestro desprecio.» Apremiaron al hombre, a Lot, listos a echar la puerta abajo.

Mas de dentro se extendió una mano y trajo a Lot hacia los visitantes de la casa. Y lo encerraron. A los que estaban a la puerta los cegaron con luz, a jóvenes como a viejos. Y tanteaban vanamente buscando el pomo de la puerta.

Los visitantes de Lot dijeron: «¿Tienes aquí alguno más: un yerno, hijos, hijas en la ciudad, que sacar de este lugar? La ofensa ha llegado a oídos de Yahvé. Yahvé nos envía a destruir esta violencia clamorosa».

Lot corre a hablar a sus yernos, los que iban a desposar a sus hijas. «Recoged ahora, dejad este lugar», dijo Lot. «Yahvé va a derribar la ciudad.» Mas a los yernos les parece como que se burla de ellos.

Y rayó el alba; los ángeles dieron prisa a Lot. «Levántate», le dijeron, «toma a tu mujer y a las dos hijas que tienes aquí, o caerás en la destrucción de los ciudadanos, del pecado de esta ciudad.» Él vacila-

ba; las figuras agarraron su brazo, el de su mujer, las manos de sus dos hijas: era Yahvé que llegaba a él. Lo sacaron, y sólo se detuvieron fuera de la ciudad.

Sucedió que mientras los sacaban, uno les dijo: «Me apiado de vosotros: corred, no miréis atrás, no paréis hasta donde acaba el valle. Huid a la montaña, o pereceréis».

«Te ruego, mi señor, eso no», dijo Lot. «Escúchame. Si este siervo te ha enternecido el corazón, si ha evocado tu tierna piedad –y me has guardado la vida–, escucha: no sobreviviré en las montañas, donde la mano del desprecio me marque a fuego. Mira en cambio esta ciudad a mi alcance, bastante pequeña para tolerarla. Déjame huir allí, te ruego; es pequeña, insignificante, y así seré yo en ella.»

«He aquí», respondió él, «que de nuevo me apiado de ti, no destruiré la ciudad que dices. Deprisa, corre: nada haré hasta que no hayas llegado.» Y así fue como se dio en llamar Segor [Smallah] a la ciudad.

El sol se alzaba sobre la tierra cuando Lot llegó a Segor.

46

Y Yahvé derramó sobre Sodoma y Gomorra una lluvia volcánica: fuego de Yahvé, del cielo. Destruyó las ciudades, con el valle entero, todos los habitantes de las ciudades y las plantas de la tierra.

Detrás de Lot, su mujer se paró a mirar atrás, y cristalizó en estatua de sal.

La mañana aquella Abram corrió al lugar donde había visto por última vez a Yahvé, donde había estado con él. Mirando hacia las arrogantes faces de Sodoma y Gomorra, sobre la faz toda del valle, vio –así fue– un incienso negro subiendo de la tierra como humo de un horno.

47

Pero Lot salió de Segor hacia las montañas, sus dos hijas con él; temía permanecer en Segor, morando en una cueva solo con sus hijas.

«Padre se hace viejo», dijo la mayor a la menor. «En la tierra ya no hay hombre que entre en nosotras, como es costumbre en la tierra.

»Daremos de beber a nuestro padre; con vino yaceremos con él; de la simiente de nuestro padre seguirá la vida.»

Aquella noche sirvieron vino a su padre. Y entra la mayor y yace con su padre; él no la siente cuando la tiene, ni cuando se levanta.

Y he aquí que la mayor dijo a la menor: «Anoche yací con mi padre. Sígueme. Embriaguémoslo también esta noche, para que tú lo tengas. A su costado, haremos vivir la simiente de nuestro padre».

También esa noche fluye el vino, para el padre. La menor se levanta para yacer con él; él no siente cuando la tiene, ni cuando se levanta. Y las dos hijas de Lot quedaron encintas de su padre. La mayor alumbró un niño llamado Moab—«del padre»—, padre de los moabitas hasta hoy. También a la menor nació un hijo, al que llamó Ben Ami—«hijo de mi pariente»—, padre hasta el día de hoy de todos los amonitas.

48

Y Yahvé concibió para Sarai lo que había dicho.

Sarai quedó encinta y, maduro el tiempo, dio a luz: un hijo apareció de Sarai para Abram, en su madura vejez.

«¿Quién habría creído que Abram iba a tener hijo del pecho de Sarai? Pero le di a luz un hijo –no la sabiduría– en su vejez.»

49

Pasadas estas cosas Abram oyó: «Escucha con atención: también Milca ha dado hijos a Najor, tu hermano. Uz, el mayor; luego su hermano Buz, y Kemuel, padre de Aram; luego Chesed, Hazo, Pildas, Jidlaf y Betuel. Betuel engendró a Rebeca; pero estos ocho dio Milca a Najor, hermano de Abram. Su segunda mujer también dio a luz: engendró a Tebai, Gajam, Tajas y Maaca».

50

Y Abram era muy viejo, y sus mejores días -bendecidos plenamente por Yahvé- habían pasado ya.

«Pon, te ruego, la mano bajo mi muslo», dijo Abram al criado mayor de la casa, jefe de todos bajo su techo. «Júrame por Yahvé, Dios del cielo y de la tierra, que no tomarás mujer para mi hijo de entre las hijas de los cananeos, aunque yo habito entre ellos, sino que irás a mi tierra, al lugar donde nací, y traerás mujer para mi hijo Isaac.»

«¿Y si la mujer no quiere venir, seguirme a esta tierra?», le preguntó el criado. «¿Volveré pues a tu hijo a la tierra que tú dejaste?»

«Guárdate de no volver nada», le dijo Abram, «en especial a mi hijo. Yahvé, Dios del cielo, que me sacó de la casa de mi padre y de la tierra donde nací, que me habló y me dio su palabra -"daré esta tierra a tu progenie"-, pondrá su ángel a tu lado, y tú traerás mujer para mi hijo. Si ella no te siguiera, serás libre de juramento; siempre que mi hijo no vuelva allá.»

Y el sirviente pone la mano bajo el muslo de Abram, señor a quien jura en este negocio. Diez camellos elige de entre los del amo.

Parte llevando preciosos regalos de su señor; llega a la ciudad de Harán, en Mesopotamia. Al atardecer, hora en que las mujeres van a buscar agua, hace arrodillar los camellos fuera de la ciudad, junto a la fuente.

«Yahvé», dijo, «Dios de mi señor Abram, haz, te ruego, que me suceda hoy. Sé tierno con mi señor Abram. Heme aquí junto a la fuente; las hijas de la ciudad vendrán por agua. Que la joven a quien yo diga "Baja, por favor, tu cántaro, para que pueda beber", diga "Bebe, y déjame darles también a tus camellos". Que sea ella la revelada para el siervo de Isaac, y para tu siervo Isaac. Vea yo a través de ella la ternura que muestras a mi señor.»

51

No había acabado de hablar, y he aquí que salió de la ciudad Rebeca, hija de Betuel –un hijo de Milca, mujer de Nacor, hermano de Abram–, y llevaba un cántaro en el hombro. La joven era hermosa como aparición, igual de fresca, y no había conocido hombre, y bajó a la fuente.

Y llena el cántaro; cuando sube, el siervo corre hacia ella. «Un sorbo, te ruego», dice, «un poco de agua de tu cántaro.» «Bebe, mi señor», dice ella, y se da prisa en bajar el cántaro, dándole de beber.

Deja que él se sacie, y dice: «También a tus camellos daré, hasta que se hayan saciado». Rápido vació el cántaro en la pila, y luego corrió a la fuente a buscar más, para todos los camellos.

52

El hombre miraba en silencio, para no alterar el resultado: ¿había hecho Yahvé fecundo el viaje?

He aquí que los camellos acaban de beber, y el hombre le da un aro de nariz de oro, que pesa medio siclo, y dos brazaletes que pesan diez. «¿De quién eres hija?», ha dicho. «Dímelo, te ruego, y si en casa de tu padre hay lugar donde descansar.»

«Soy hija de Betuel», le dijo ella, «a quien Milca tuvo con Najor.» Y continuó: «Hay paja, sí, y forraje, y lugar suficiente para vosotros».

Yel hombre, admirado, se inclinó ante Yahvé. «Bendito sea Yahvé, Dios de mi señor Abram, que no ha escatimado ternura ni escondido su confianza a mi señor. Pues Yahvé guió mis pasos a la familia de mi señor.»

La joven se apresura, y lo cuenta a quienes están en casa de su madre.

Rebeca tenía un hermano: Labán era su nombre. Labán salió hacia el hombre, corrió a la fuente. Había visto el aro en la nariz de su hermana, los brazaletes en sus muñecas. Y la había oído decir, al final de sus palabras: «De este modo me habló el hombre». Se acercó al hombre y así fue: aún estaba con los camellos, junto a la fuente.

«Ven, bendito de Yahvé», dijo. «No estés fuera, que ya he hecho lugar en la casa, y para los camellos.» Y el hombre se llega a la casa; descargan los camellos, les dan paja y forraje, y a él y a los que lo acompañaban, agua para lavarse los pies. Pero cuando le pusieron carne delante, dijo: «No comeré mientras no hayan salido las palabras que traigo». «Habla, pues», fue la respuesta.

«Soy criado de Abram», comenzó. «Yahvé ha bendecido a mi amo, lo ha enriquecido y le ha dado ovejas y ganado, plata y oro, siervos y siervas, camellos y asnos. La mujer de mi señor, Sarai, le dio a luz un hijo –en su vejez– y él lo hizo heredero de cuanto tiene.

ȃl me hizo jurar por estas palabras: "No tomes mujer para mi hijo entre las hijas de Canaán. Yo habito en su tierra; pero a elegir mujer para mi hijo viajarás a la casa de mi padre, a mi parentela".

»"Pero ¿y si la mujer no me sigue?", pregunté yo.

»"Yahvé", me respondió él, "que ha andado conmigo, te enviará su ángel. Se allanará tu camino y le encontrarás mujer a mi hijo entre la familia, entre los parientes de mi padre.

»''Solamente entonces serás libre de juramento: cuando hayas llegado a mi familia; y si no te la dieran, serás libre.''

»Hoy llegué a la fuente, y dije: "Yahvé, Dios de mi señor Abram, si tú allanas el camino que ando, mira cómo estoy junto a la fuente: sea que la joven venga por agua, para que pueda decirle: 'Déjame, te ruego, beber de tu cántaro'; y ella diga: 'No sólo a ti, sino también a tus camellos daré de beber'. Sea ella la mujer revelada por Yahvé para el hijo de mi señor".

»No había acabado de decirme estas palabras, cuando he aquí que sale Rebeca, con el cántaro al hombro, baja a la fuente, lo llena; y yo digo: "Un sorbo,

te ruego". "Bebe", dice ella; "también daré a tus camellos." Bebí, junto con los camellos.

»"¿De quién eres hija?", pregunté, con palabras incontenibles. "Soy hija de Betuel, hijo que Milca dio a Najor", dijo ella. Le puse el aro en la nariz, los brazaletes en las muñecas.

»Hincado, me incliné ante Yahvé. "Bendito sea Yahvé, Dios de mi señor Abram, que me guió por la senda de la verdad, hasta la hija del hermano de mi señor, para que la tome para su hijo." Decidme pues si obráis con generosidad, genuinamente con mi señor; si no, hablad también: me iré a diestra o a siniestra.»

Entonces Labán y Betuel respondieron: «De Yahvé ha salido esto», dijeron. «Nada diríamos en contra, malo o bueno. Mira: contigo damos a Rebeca; llévala por esposa al hijo de tu señor, como ha dicho Yahvé».

54 Sucedió que, oyendo estas palabras, el criado de Abram cayó sobre su rostro, postrado ante Yahvé.

Y saca el criado joyas de oro y plata, vestidos y regalos para Rebeca; y para su hermano y su madre objetos preciosos.

Comieron, bebieron -él y sus hombres- y pasaron la noche. Al levantarse de mañana, él pidió: «Enviadme a mi señor».

«Dejad que la virgen se prepare. Pocos días, no más de diez», respondieron el hermano y la madre. «Entonces irá.»

«No me retengáis», les dijo él. «Ahora que Yahvé me ha allanado el camino, dejad que lo siga hasta mi señor.»

«Traigamos a la joven», dijeron ellos, «y sepámoslo de su boca.» Llamando a Rebeca, le preguntaron: «¿Irás con este hombre?». «Iré», dijo ella.

Y salieron ellos con su hermana Rebeca y sus criadas, y la vieron partir con el criado de Abram y sus hombres.

Y así bendijeron a Rebeca: «Seas, hermana nuestra», dijeron, «madre de miles y miles, y hereden tus descendientes la puerta abandonada por su enemigo».

55

Y Rebeca estaba pronta, y también sus criadas; montaron en los camellos y siguieron al hombre: al criado que la eligió y ahora parte.

E Isaac volvía a su casa por el camino del pozo llamado «Pozo de la Visión Viviente», porque en esa región del desierto se había establecido. Estando en el campo en contemplación, al caer la noche, Isaac abrió los ojos y al alzarlos vio los camellos que se acercaban.

Rebeca miró y allí estaba Isaac. Se inclinó en el camello, preguntando al criado: «¿Quién es ese hom-

bre que viene por el campo hacia nosotros?». «Es mi señor.» Ella tomó el velo y se cubrió.

El criado contó a Isaac lo que había hecho, las cosas sucedidas.

Isaac la lleva a la tienda de su madre, Sarai; toma a Rebeca; ella se hace su mujer; él la ama, y se consuela cuando su madre muere.

Entonces Abram pasó a Isaac todo lo que tenía. A los hijos de concubinas, Abram les dio regalos y los envió hacia el Oriente -mientras aún vivía-, lejos de Isaac: al país del Oriente.

Y he aquí que después de muerto Abram, Dios bendice a su hijo Isaac. E Isaac habitó cerca de Beer Lahai Roi (Pozo de la Visión Viviente).

56

E Isaac invoca a Yahvé a causa de su mujer: ella no tiene hijos. Yahvé responde, Rebeca está encinta.

Los niños pelean dentro de ella. «¿Para esto oré?», dice ella, preguntando a Yahvé.

«Llevas dentro», le dijo Yahvé, «dos naciones: dos pueblos riñen ya en tu vientre. Un país se fortalece con la fuerza del otro; la juventud se enseñorea de la edad.»

Maduro el tiempo de dar a luz, he aquí que en su vientre hay gemelos. Sale el primero rubicundo, todo velloso como una pelliza; por eso le pusieron por nombre Esaú, el brutal.

Después sale su hermano, la mano trabada al talón de Esaú, como una J. Le dieron por nombre Jacob, el que se agarra al talón [el que suplanta]. Tenía Isaac sesenta años cuando los engendró.

Cuando los niños crecen, he aquí que Esaú es hombre diestro en la caza, en el campo; Jacob es quieto, se apega a las tiendas. Isaac amaba a Esaú, cuyo nombre le sabía bien en la boca. Pero Rebeca amaba a Jacob.

Un día Jacob guisaba un potaje de alubias; Esaú volvió exhausto del campo. «Sírveme, te ruego, un poco de eso rojo», pidió Esaú a Jacob. «Apenas si puedo hablar.» Por eso lo llamaron Edom, «Rojo».

«Véndeme tu primogenitura», dijo Jacob. «Ahora.»

«He aquí que voy a morir», dijo Esaú. «¿De qué me sirve, pues, la bendición?» «Júralo en este día», dijo Jacob. Él le juró, y vendió a Jacob su primogenitura.

Entonces Jacob dio pan a Esaú, y guiso de alubias; él bebió, levantóse y se fue: así menospreció Esaú la primogenitura.

57

He aquí que el hambre aflige la tierra; no el hambre primera de los días de Abram, sino otra más. Viaja Isaac a Abimelec, rey filisteo, en Gerar.

Yahvé se le aparece: «No bajes hacia Egipto, quédate en la tierra que veo para ti.

»Reside en esta tierra: yo seré contigo y te bendeciré; es a ti, a tu progenie, que daré toda esta tierra. Te haré ver la bendición que juré a tu padre, Abram. Tu progenie será numerosa como las estrellas; a tus descendientes daré toda estas tierras; toda nación de la tierra será bendita en tu futuro.

»Pues así fue: Abram oyó mi voz y guardó mi palabra, mi deseo, mis leyes, mi camino».

58

E Isaac permaneció en Gerar. Los hombres del lugar le preguntaron por su mujer. «Es mi hermana», dijo, por miedo a decir «mi mujer». Pensaba: «¿Y si me matan por Rebeca?»; pues era ella una visión.

Sucedió que había estado allí un tiempo cuando Abimelec, el rey filisteo, se asomó a la ventana: y he allí a Isaac que acariciaba a Rebeca, su mujer. Abimelec llamó a Isaac: «De cierto que es tu mujer. ¿Cómo osaste decir "Es mi hermana"?».

«Porque pensé: "¿Y si me matan por ella?", le respondió Isaac.

«¿Qué drama nos has traído?», dijo Abimelec. «Por poco alguno hubiera actuado en un momento, dormido con tu mujer. Nos habrías traído culpa.»

Y Abimelec proclamó para todos: «Quien toque a este hombre y a su mujer, habrá tocado su propia muerte».

Isaac sembró semilla en aquella tierra. Y cosechó aquel año ciento por uno. Yahvé lo bendecía.

Prospera el hombre, la fortuna trae fortuna, florece en riqueza.

Mirad: hato de ovejas, rebaño de ganado, multitud de siervos. También floreció la envidia filistea. Los filisteos le cegaron los pozos cavados, en tiempo de Abram, por los siervos de su padre; los llenaron de tierra.

«Vete de nosotros», dijo Abimelec a Isaac. «Te has hecho demasiado poderoso.»

Isaac se alejó de allí y acampó en el valle de Gerar, donde arraigó.

De nuevo cavó Isaac por agua, en los pozos abiertos por Abram en su tiempo, los que después de su muerte habían cegado los filisteos. Los llamó con nombres como los que había usado su padre.

Cavando en el valle, los siervos de Isaac descubrieron un pozo de agua virgen.

Pero los pastores de Gerar riñeron con los de Isaac: «El agua es nuestra». Por eso llamó el pozo con el nombre Opos, «Ellos se opusieron». Yun pozo más, y otra disputa: lo llamaron Sitna, «Enemistad».

Mudándose de allí, abrió otro pozo; por éste no riñeron, y lo llamó Rehovot, o Abierto. «Ahora que Yahvé nos ha abierto ancho camino, echaremos raíz en la tierra.»

De allí subió a Beerseba. Aquella noche se le apareció Yahvé: «Soy el Dios de Abram, el de tu padre. No temas, estoy contigo. Te bendeciré y alargaré tu progenie, por causa de Abram, mi siervo».

Él construyó un altar e invocó allí el nombre de Yahvé. Plantó la tienda y se puso a cavar un pozo –lo cavaron sus siervos.

Y Abimelec fue a él desde Gerar, con Ahuzat, su consejero, y Ficol, jefe de su ejército. «¿Por qué habéis venido?», les preguntó Isaac. «Dejasteis que hubiese ira entre nosotros, me echasteis de entre los vuestros.»

«Vemos que Yahvé está contigo, y viéndolo hemos revisado el juramento: volvamos a hacerlo, te ruego, personalmente; hagamos un pacto tú y nosotros. Si te volvieras contra nosotros... Pero no te hemos tocado, y así como obramos, sólo para bien, dejándote ir en paz, dinos tú: "Allí donde estés, Yahvé te bendiga".»

Le prepararon un banquete; comieron, bebieron.

Al levantarse de mañana juraron como hermanos. Isaac los despide, y parten en paz.

Sucede aquel día que los siervos de Isaac vienen con noticias del pozo que están abriendo: «Hemos hallado agua», dijeron. Lo llamaron Seba, «Juramento», por lo que el nombre de la ciudad es Beerseba, «Pozo de Seba».

Y he aquí que siendo Isaac viejo, y su vista, una niebla tenue, llama a su hijo mayor, Esaú. «Hijo mío», empezó. «Aquí estoy. Ya ves que soy bastante viejo para que cualquier día sea el de mi muerte.

»Toma, te ruego, tus armas, tu aljaba y tu arco. Sal al campo a cazar y prepárame el plato que me gusta. Sírvemelo: yo lo comeré para que antes de morir mi carne te bendiga.»

Oyólo Rebeca hablar con Esaú, su hijo. Y Esaú sale a cazar al campo, a traer caza que servirle.

«Escucha», dijo Rebeca a su hijo Jacob. «Oí a tu padre decirle a tu hermano Esaú: "Sírveme caza, sírveme un plato suntuoso, para que lo coma y te bendiga en presencia de Yahvé, pues se acerca mi muerte".

»Debes –que mis palabras te guíen, querido hijo mío– salir al rebaño. Tráeme dos buenos cabritos, y yo guisaré las delicias que a él le gustan. Sírvelas a tu padre para que las coma y te bendiga, antes de su muerte.»

«Pero mi hermano Esaú es velloso», dijo Jacob a su madre, Rebeca, «y yo, lampiño. Si me toca, seré impostor a sus ojos. Me habré ganado maldición, no bendición.»

«Toda maldición, hijo, será para mí», le dijo la madre. «Mi voz te guía; tú solamente obedece, y tráemelos.»

Sale él, los toma, se los da a su madre. Y la madre guisa el plato, suntuoso como le gusta al padre. Rebeca toma ropas del hijo mayor, Esaú, las que están para lavar, y viste al hijo menor, Jacob. Con pieles de carnero le enguanta las manos, le cubre la cerviz. Pone el plato, con el pan que ha horneado, en las manos de Jacob.

Él va a su padre y dice: «Padre», y luego: «Heme aquí.» «¿Cuál eres, hijo mío?» «Soy Esaú, tu primogénito», dijo Jacob a su padre. «He obedecido tus palabras. Levántate, te ruego, y ven a comer de mi caza, para que tu carne me bendiga.»

«¿Cómo es posible que la hallaras tan pronto, hijo mío?», preguntó Isaac. «Porque tu Dios Yahvé me la puso en las manos», dijo él.

E Isaac le pidió a Jacob: «Acércate, te ruego, para que te palpe, hijo mío, y sepa de cierto que eres mi hijo Esaú».

Y se acercó Jacob a su padre, Isaac, que lo abrazó: «La voz es la de Jacob, pero las manos son las de Esaú».

Y fue así: no lo reconoció; sus manos eran las vellosas manos de su hermano Esaú. Pronto él a bendecirlo, pregunta empero: «¿Esaú, hijo mío, eres tú?». «Soy yo», dice él.

«Acércate», dijo Isaac. «Comeré la caza de mi hijo para que mi carne te bendiga.» Le sirve; come. Le sirve vino; bebe. «Acércate, hijo mío», le dijo su padre Isaac. «Bésame.»

Se acerca, lo besa. Yél huele el perfume de las ropas y lo bendice. «Mira: el olor de mi hijo es el olor del campo de estío que Yahvé ha bendecido. Te dé Dios agua del cielo, leche de la tierra, abundancia de grano y torrentes de vino. Que te sirvan las naciones y los pueblos ansíen complacerte. Seas señor de tus hermanos y se inclinen ante ti los hijos de tu madre. Odiados los que te odien; los que te bendigan, benditos.»

61

Sucedió que acaba Isaac de bendecir a Jacob, y apenas sale Jacob de delante de su padre, Isaac, cuando su hermano Esaú vuelve de su cacería.

Yél también prepara delicias, y lleva el plato a su padre. «Levántese mi padre a comer la caza de su hijo, para que su carne me bendiga.»

«¿Quién eres?», le preguntó su padre, Isaac. «Soy yo, tu hijo», dijo él. «Tu primogénito, Esaú.»

Isaac se estremeció; grandes temblores lo abrumaron al hablar: «¿Quién era, pues, el que trajo caza y me la guisó? La comí antes que tú llegaras y lo bendije; y bendito ha de ser».

62

Cuando oyó las palabras de su padre, Esaú se echó a llorar; amargos sollozos lo agitaron: «Bendíceme a mí también, padre». Él sólo pudo responder: «Tu hermano vino con engaño a apoderarse de la bendición». «¿Le pusieron acaso por nombre Jacob, el que se agarra al talón», clamó él, «para que me suplantara dos veces? Primero mi primogenitura, y ahora se apodera de mi bendición. ¿Es posible», preguntó, «que no tengas bendición para mí?»

Isaac bajó el rostro. «He aquí que os he dado un señor», le dijo a Esaú. «Le he dado a sus hermanos por siervos; lo he provisto de grano y de vino. ¿Habré retenido algo? ¿Qué me queda, hijo, para hacer por ti?»

Esaú preguntó a su padre: «¿Sólo tienes una bendición, padre? Bendíceme a mí también», rompió su voz en llanto, «padre mío».

63 E Isaac levantó el rostro. «Mira a tu alrededor: las creaciones de la tierra serán tus paredes, el rocío del cielo tu techo. De tu espada vivirás, con ella servirás a tu hermano. Pero si te sujetara, la usarás para cortar el yugo de tu cerviz.»

Pero Esaú tuvo rencor a Jacob porque su padre lo había bendecido. Habló entonces de lo que sentía: «Pronto llegará el tiempo del duelo por mi padre. Entonces será el día de mi hermano, el día que mataré a Jacob».

Informaron a Rebeca de las palabras de su hijo mayor, Esaú. Mandó ella por su hijo menor, Jacob. «Pon atención: tu hermano Esaú sólo se consuela con la idea de matarte. Vuelve a ser hora de que te guíe la voz de tu madre. Deprisa, huye como estás a casa de mi hermano Labán, en Harán. Mora con él hasta que se aplaque el sentimiento de tu hermano. Cuando haya olvidado lo que le has hecho, enviaré a que te traigan. ¿Podría consolarme de perderos a los dos en un día?»

64

Y Jacob sale de Beerseba, en viaje a Harán. Llegando al lugar, se detiene allí: ya cae el sol. Y sucedió que a su lado estaba Yahvé.

«Soy Yahvé, Dios de tu abuelo Abram, Dios de Isaac», dijo. «El suelo donde acampas te pertenece: lo doy a tu progenie. Como granos de polvo en la tierra será tu progenie; te extenderás hacia el mar y hacia el oriente, hacia el norte y hacia el Neguev. Toda familia de la tierra será bendita en ti, en tus descendientes.

»Heme aquí a tu lado, para guardarte donde vayas, para retornarte a este suelo. No te dejaré hasta que haya hecho por ti lo que digo.»

De mañana Jacob dijo: «Ha de ser que Yahvé guarda este lugar, sólo que yo no lo sabía».

Betel, lugar de Dios, llamó Jacob a aquel sitio; aunque primero el nombre de la ciudad era Luz.

65

Y Jacob levantó campamento, y anduvo hacia la tierra del pueblo del Oriente.

Mira, y ve un pozo en el campo. He aquí tres rebaños de ovejas en torno al pozo donde abrevan, y sobre la boca del pozo hay una gran piedra.

Reunidos todos los rebaños, los pastores juntos remueven la piedra de la boca del pozo, abrevan las ovejas y vuelven la piedra a su lugar, sobre la boca del pozo.

Y Jacob les habla: «¿De dónde venís, amigos?». «Somos de Harán», responden.

«¿Conocéis a Labán, hijo de Najor?», preguntó él. «Lo conocemos», dijeron. «¿Está bien?», continuó él. «Bien está», respondieron. «Vuélvete y veréis a su hija Raquel, que viene con el rebaño.»

«Pero veo», respondió él, «que aún es mediodía; no es tiempo de recoger el ganado. ¿Por qué no abreváis el rebaño y lo lleváis de nuevo a pastar?»

«No se puede», dijeron ellos. «Sólo cuando se juntan todos los pastores podemos remover la piedra de la boca del pozo y abrevar las ovejas.»

Mientras él habla con ellos, Raquel se acerca con el rebaño de su padre: es pastora.

Así fue: cuando Jacob vio a Raquel, hija de Labán –el hermano de su madre–, fue a la piedra y la removió de la boca del pozo. Yabrevó el rebaño de su tío Labán.

Y Jacob besa a Raquel, suspira hondamente y llora. Es sobrino de su padre, dice Jacob a Raquel, e hijo de Rebeca. Raquel corre a contarle a su padre. Así fue: Labán supo la nueva de Jacob, hijo de su hermana, y corrió hacia él, a abrazarlo. Y Labán besó a Jacob, llevándolo a su casa, y Jacob le contó cuanto sabía.

«De mi hueso y mi carne eres», le dijo Labán. «No hay duda.»

66

Estuvo con él hasta el final del mes. «¿Sólo por ser mi sobrino me servirás de balde?», dijo Labán a Jacob. «Dime cómo te pagaré.»

Dos hijas tenía Labán: la mayor, Lea; la menor, Raquel. Los ojos de Lea eran exquisitos, pero Raquel era de delicadas formas, de atractiva apariencia.

Jacob se enamoró de Raquel, y respondió: «Te serviré siete años, a cambio de Raquel, tu hija menor».

«Mejor dártela a ti», dijo Labán, «que darla a otro hombre. Quédate conmigo.»

Así Jacob trabajó siete años por Raquel; prendado de amor por ella, le parecieron pocos días.

Y dijo Jacob a Labán: «Ahora déjame entrar en los brazos de mi mujer; he cumplido mi servicio, y podemos contentarnos uno a otro».

Entonces Labán dio un banquete con vino para el pueblo todo del lugar. Mas aquella noche fue la hija Lea la que tuvo contento; él tomó su cuerpo. Y a su hija Labán le había dado a Zilpa por criada.

Y he aquí que amanece y se descubre: es Lea. «¿Con qué obras has llenado mis brazos?», preguntó Jacob a Labán. «De cierto sabías que me quedé contigo a trabajar por Raquel. ¿Por qué me ganaste con palabras huecas?»

67

«No se hace así en nuestra región, que se dé la menor antes que la primogénita», dijo Labán. «Cumple la semana nupcial de ésta; entonces podremos darte también la otra, por siete años de servicio.»

Esto hizo Jacob, cumpliendo la semana de aquélla. Después Labán le dio por mujer a su hija Raquel. Por criada de su hija le había dado a Bilha.

Y entró también en Raquel; amaba a Raquel, y no a Lea. Trabajó con él siete años más, empezando de nuevo.

68

Y Yahvé puso atención a la menospreciada Lea; le abrió el vientre, mientras que Raquel era estéril. Lea concibió, y tuvo un hijo, de nombre Rubén: «Yahvé se ha apiadado de mi vacío», dijo ella. «Ahora mi marido se inclinará sobre mí.»

De nuevo concibió; dando a luz un varón, dijo: «Por cuanto oyó Yahvé mi suspiro –sin hombre–, también me ha dado éste». Y le puso por nombre Simón.

Y de nuevo quedó encinta, y dio a luz un varón.

«Nunca se irá mi marido», dijo esta vez, «porque le he dado tres hijos.» Y le puso por nombre Leví.

Fecunda una vez más, alumbró un varón y dijo: «Por esta joya alabo a Yahvé». Judá fue su nombre, y dejó ella de engendrar hijos.

69

Y el tiempo de la siega del trigo halló a Rubén en el campo; allí desenterró una mandrágora, y la llevó a su madre, Lea. «Te ruego», dijo Raquel a Lea, «que me dejes emplear la mandrágora de tu hijo.»

«¿Es poco que hayas empleado a mi marido?», respondió Lea. «¿Te llevarás también el muñeco de mi hijo?»

«Para que sea justo», dijo Raquel, «empléalo tú esta noche, a cambio de la mandrágora de tu hijo.»

Ya la tarde volvía Jacob del campo cuando Lea fue hacia él. «Has de entrar en mí», dijo ella, «pues te he empleado por la mandrágora de mi hijo.» Por la noche él fue a yacer con ella.

Yella lo aprovechó, y concibió otro hijo.

70

«Tenga este hijo seguridad de Yahvé», dijo Raquel. Y así fue: Raquel tuvo a José. Entonces Jacob dijo a Labán: «Déjame ir a mi tierra, volver a mi familia.

»Dame mis mujeres e hijos, por los que tanto he trabajado, y déjame partir. Sabes que mi servicio te ha traído fortuna». «Quédate conmigo, te ruego, si hay calor en tu corazón», dijo Labán. «He visto en tu servicio la obra de Yahvé, cómo me bendecía contigo. Fija tú el salario», continuó, «y te lo pagaré.»

«Sabes qué servicio te hago, cómo prospera conmigo tu ganado. Lo poco que tenías ha crecido, para circundarte con la bendición de Yahvé: así parece a mis ojos. ¿Cuándo trabajaré para hacer una familia, para servirme a mí?»

71

Jacob se aprestaba a irse; montando hijos y mujeres en sus camellos, partió con su ganado, rodeado de todos sus bienes (los bienes que había obtenido en Padan-aram), camino a casa de Isaac, su padre, en la tierra de Canaán.

Labán había ido a esquilar cuando Raquel hurtó los ídolos del hogar de su padre. Ella y Jacob se marcharon mientras Labán tenía la atención en otra parte; Jacob se alejó sin que Labán lo viera, para no perturbar sus pensamientos.

Camino adelante Labán alcanzó a Jacob: «¿Qué haces, yéndote con mis hijas como botín de guerra? ¿Por qué huir y pisotear mi confianza? ¿Por qué no llamar mi atención? Te habría despedido con música, con arpas y tambores. No me dejaste siquiera besar a mis hijas y mis nietos; es como si lo hubieras pisoteado todo. Pero aun marchándote –por deseo de volver a tu casa—, ¿por qué robar mis dioses?».

«Tuve miedo», dijo Jacob a Labán. «Pensé: "Quién sabe qué será ahora: acaso me robe sus hijas". Pero si descubres que alguno tiene tus dioses, mátalo. Mata tú mismo, todos son parientes: si algo he tomado, llévatelo.» Jacob no sabía que Raquel los había robado.

Y Labán entra en la tienda de Jacob, luego en las de las dos criadas, pero nada encuentra. Dejando a Lea, entra en la tienda de Raquel.

Pero Raquel ha juntado los ídolos y los ha escondido bajo los cojines de la albarda; y se sienta sobre ellos mientras Labán busca en la tienda y no encuentra nada.

«No se enfurezca mi señor porque no me presento a él», dijo a su padre. «Pero estoy en el modo de las mujeres: me ha venido el período.» Aunque busca, él no encuentra los ídolos.

Entonces Jacob se enfurece con la temeraria busca de Labán, y parte.

72

En el camino informan a Jacob: «Esaú tu hermano viene a tu encuentro, con cuatrocientos hombres». Un temblor recorrió a Jacob, una inquietud profunda. Distribuyó a su gente en dos campamentos, con el ganado, las ovejas, los camellos. «Si Esaú viniera a un campamento y lo atacara, el otro campamento huirá.»

«Guárdame, te ruego», pidió a Yahvé, «de que la mano de mi hermano Esaú llegue a su término: destruirme, y a la madre y al hijo.»

Esperó allí aquella noche, tomando cuanto tuviera al alcance como regalo para su hermano Esaú. Luego envió los regalos, mientras esperaba en el campamento.

Se levantó aquella noche y llevó mujeres, criadas e hijos al río Jaboc. Y los hizo pasar con todo lo que poseía.

73

Aquella noche Jacob esperó solo. Cierto hombre luchó allí con él, hasta que rayó el alba. Y como vio de cierto que no podía vencer a Jacob, le rompió el muslo sobre la cadera. Jacob luchó cojeando.

«Déjame ir, que raya el día», dijo el hombre. «No te dejaré», dijo el otro, «hasta que me bendigas.»

Y le preguntó: «¿Cuál es tu nombre?». «Jacob», dijo él. «Nunca más se dirá tu nombre Jacob, el que se agarra al talón, sino Israel, el que se agarra a Dios, porque has luchado con dioses sin nombre y con hombres, y has aguantado.»

Y Jacob hizo la pregunta: «Dime, te ruego, tu nombre». «¿Por qué ha de ser eso, mi nombre, lo que preguntas?», respondió. En cambio, lo bendijo allí.

Y Jacob puso al lugar el nombre de Peniel, Rostro de Dios: He visto a Dios cara a cara, pero mi carne resiste. Yalzóse el sol mientras él pasaba por el lugar, y cojeaba de la cadera.

74

Y Jacob miró a lo lejos y helo allí: Esaú se acercaba, cuatrocientos hombres con él. Repartió a los niños entre sus madres: Lea, Raquel, las criadas. Puso delante a las criadas con sus hijos, y luego a Lea y sus hijos; Raquel y José estaban detrás. Entonces Jacob se adelantó e inclinóse siete veces, antes de que Esaú corriera a su encuentro.

Y se le colgó Esaú del cuello, con besos, abrazos, llanto. Luego miró en torno, y vio las mujeres y los niños. «¿Quiénes son?», preguntó. «Los hijos con que Dios ha bendecido a tu siervo.»

Se inclinaron las criadas con sus hijos; Lea y sus hijos se acercaron luego, inclinándose también. Por último se inclinaron José y Raquel. «Pero ¿por qué has enviado a los otros por delante, un campamento entero?» Jacob respondió: «Para fundirte el corazón, mi amo».

«Bastante rico soy, hermano mío. Sea lo tuyo para ti.»

«No, te ruego», pidió Jacob. «Si enternece tu corazón, acepta mi regalo. Pues con lo que salió de mi mano veo tu rostro como si el rostro de Dios me hubiera mirado en paz.

»Acepta mis regalos, te ruego, como te fue dado. Abrazado por Dios, yo tengo de todo.» Y como insistía, Esaú lo tomó. «Viajemos juntos, lado a lado», dijo Esaú.

Jacob respondió: «Mi señor sabe que los niños son tiernos. También las becerras y corderos: he de cuidarme de ellos. Si andan todo el día, se destruirá el rebaño.

»Vaya mi señor adelante, te ruego, mientras su siervo va al paso de su carga, y al de las piernas de sus hijos. Alcanzaré a mi señor en Seir».

«Déjame darte algunos de mis hombres», dijo Esaú.

«¿Por qué? Con el calor del corazón de mi señor hay bastante.»

Y Esaú volvió aquel día a Seir. Mas Jacob viajó a Sucot, y se edificó abrigo. Para sus rebaños hizo sucás; y por estas cabañas dieron al lugar el nombre de Sucot.

75

Y Dina -hija de Lea con Jacob- salió a ver a unas amigas del país. Fue entonces cuando la vio Siquem, hijo de Hamor, gobernador del lugar, y la tomó. Yaciendo con ella, le venció la guardia.

Mas ella le había tocado el corazón: se había enamorado, rota la reserva por ternura hacia la joven.

Jacob oyó lo que había sucedido a su hija Dina. Porque sus hijos estaban apacentando el ganado, calló Jacob hasta que volvieron.

Pero los hijos de Jacob supieron de ello en el cam-

po; volvieron a casa heridos y furiosos con el hombre que manchara el honor de Israel. Yacer con hija de Jacob: deseo que nunca habría debido obrarse.

Pero Siquem dijo al padre y los hermanos de Dina: «Abrid los corazones; lo que me pidáis es vuestro. Poned la dote tan alta como deseéis, y lo que digáis os lo daré; solamente entregad a la muchacha en matrimonio».

No tenía el joven reserva para lo que pidiesen, pues se había enamorado de la hija de Jacob; y en su familia lo tenían en máxima honra. «Les diré a ellos», dijo, «que la tierra es bastante ancha para acogeros.»

76

Y dos hijos de Jacob, Simón y Leví, hermanos de Dina, se ciñeron la espada y entraron en la ciudad inadvertidos.

Entonces Hamor y su hijo Siquem murieron bajo el filo de su espada; y tomaron a Dina de la casa de Siquem, y se escabulleron.

77

«Me habéis manchado ante la población», dijo Jacob a Simón y Leví, «y levantado una sospecha que llegará a cananeos y ferezeos. Nosotros somos pocos; se unirán para destruirme, para extinguir toda mi casa.»

Pero ellos respondieron: «¿Debía él, pues, tratar a nuestra hermana como ramera?».

78

Yera José pastor de las ovejas de sus hermanos; niño aún, estaba entre los hijos de Bilha y de Zilpa, mujeres de su padre. Yera José amigo de cuentos, iba con chismes a su padre. Pues Israel lo amaba más que a todos sus hijos: era el hijo de su vejez.

E hicieron para José una túnica de muchos colores. Sus hermanos vieron que era el más amado de su padre; lo odiaron, y no podían hablarle con ternura.

79

José soñó y contó el sueño a sus hermanos, con lo que creció el odio de ellos. Él les había rogado que escucharan. «Sucedió», había empezado, «que atábamos gavillas en el campo cuando, para mi sorpresa, mi gavilla se levantaba, se enderezaba. Y luego sucedió que se levantaron vuestras gavillas, rodearon a la mía y se postraron ante ella.»

Mas hubo después otro sueño que José no pudo callar. «Sucedía», concluyó, «que el sol, la luna y once estrellas se postraban ante mí.»

«¿Qué sueño es ése?», le riñó su padre cuando también a él se lo contó José. «¿Nos arrastraremos ante ti, nos postraremos yo, tu madre y todos tus hermanos a tus pies?» Y porque contaba sueños, sus hermanos lo aborrecieron más.

80

Y sus hermanos apacentaban el rebaño del padre cerca de Siquem cuando Israel dijo a José: «Me aflige que tus hermanos apacienten cerca de Siquem. Si estás preparado, te enviaré a ellos.» «Estoy preparado», replicó él.

«Ve, pues, e infórmame sobre tus hermanos: ¿están a salvo, y seguras sus ovejas? Tráeme noticia.» Lo envió desde cerca de Hebrón.

Llegando José a Siquem, un hombre lo halló errando por el campo. «¿A quién buscas?», preguntó el hombre. «Busco a mis hermanos», dijo él. «¿Puedes decirme dónde apacientan?»

«No es aquí. En Dotán, les oí decir.»

81

Cuando José se acercaba a Dotán, sus hermanos dijeron: «He aquí que viene el señor de los sueños. Es el momento de matarlo y echarlo a un pozo abandonado. "Se lo ha comido una mala bestia", diremos. Y ya se verá qué es de sus sueños».

Y he aquí que al saludar José a sus hermanos ellos le arrancan la túnica de la espalda, la túnica de muchos colores que llevaba puesta. Lo toman y lo echan en el pozo. Es un pozo vacío, sin agua.

Cerca de allí han acampado unos madianitas. Son mercaderes que descubren a José y lo sacan del pozo. Por veinte piezas de plata lo venden a los ismaelitas de Galaad, cuando su caravana pasa —cargados los camellos de goma, bálsamo y láudano— camino a Egipto.

82

Y con la túnica de José en las manos mataron ellos un cabrito, y la tiñeron con sangre.

Llevaron la túnica de muchos colores al padre. Después dijeron: «Hallamos esta túnica. ¿Será la de tu hijo?».

Él la tomó en sus manos: «La túnica de mi hijo. Comido por una mala bestia. Desgarrado miembro a miembro. ¡José!».

Jacob se rasgó los vestidos, cubrióse las partes viriles con arpillera e hizo largo duelo por su hijo.

Todos sus hijos e hijas fueron a consolarlo, pero él se resistía al consuelo: «Enlutado seguiré a mi hijo hasta Seol». Así dijo el padre, luchando con el llanto.

83

Y he aquí que poco después Judá se apartó de sus hermanos hacia el sur, a los dominios de un adulamita llamado Hira. Un cananeo llamado Súa tiene allí una hija, y ella atrapa la mirada de Judá. Le pide que sea su mujer, entrar en sus brazos. Encinta, ella da a luz un hijo y por nombre le pone Er.

De nuevo encinta, ella alumbra un hijo al que llama Onán. Vuelve a concebir, y pone al hijo por nombre Sela; cuando nace el niño están en Quezib.

Y Judá pide esposa para Er, su primogénito; el nombre de ella, Tamar. Acontece que Er se corrompe a los ojos de Yahvé, y Yahvé apresura su muerte. «Entra en los brazos de la mujer de tu hermano», dice Judá a Onán. «Sé buen cuñado: levanta progenie a tu hermano.» Pero Onán concibe que la progenie no será contada como suya. Y es así: cada vez que entra en los brazos de la mujer de su hermano, derrama la semilla en el suelo, para que su semilla no cuente como de su hermano.

Pero a los ojos de Yahvé era una concepción corrupta; también a él le da muerte.

«Habita como viuda en casa de tu padre», dice Judá a su nuera Tamar. «Quédate aquí hasta que crezca mi hijo Sela.» Ella piensa: «Prohíba el cielo que él también muera, como sus hermanos». Y Tamar va a vivir a casa de su padre.

84

Mucho tiempo después murió la mujer de Judá, la hija de Súa. Consolado tras el duelo, Judá subió a reunirse con los trasquiladores de sus ovejas, en Timnat, con Hira, su amigo adulamita.

Yavisaron a Tamar: «Tu suegro se ha levantado, y va a Timnat para la esquila».

Hace ella a un lado los vestidos de viuda, se pone un velo; arrebozada, se demora en las encrucijadas del camino a Timnat. Veía que aunque Sela había crecido, ella le estaba prometida mas no se la daban en matrimonio.

Y Judá la ve, y la tiene por ramera: ella se ha ocultado el rostro. Se apartó del camino hacia ella. «Recíbeme», dijo, «en tus brazos. Deseo entrar allí.» No reconoció a su nuera. «¿Qué me darás si te tomo?», replicó ella.

«Yo mismo escogeré un cabrito del rebaño», dijo él.

«Sólo si me das una prenda», replicó ella, «hasta que lo envíes.»

«¿Qué puedo darte en prenda?», preguntó él.

«Tu sello y tu anillo, y el báculo que tienes en la mano», respondió ella. Entonces él se los da, y entra en sus brazos, y ella queda encinta.

Se levanta, se va, se quita el velo y el rebozo; una vez más, viste las ropas de viuda.

85

Cuando Judá envió el cabrito escogido -por mano de su amigo, el adulamita- para recobrar su prenda (las cosas que tenía la mujer), no pudo encontrarla.

«¿Dónde encontraré a vuestra ramera ritual?», preguntó a las gentes del lugar. «La que se demora en las encrucijadas.»

«Nunca ha habido allí una santa mujer.»

Volviendo a Judá, él dijo: «No pude encontrarla. Y más aún, las gentes del lugar dijeron: "Nunca ha habido allí una santa mujer"».

«Quédese ella con las cosas», replicó Judá. «El cielo prohíba que nos tomen por necios. Han visto el cabrito; aunque no la encontraste, yo lo envié.»

86

Aconteció que al cabo de tres meses avisaron bruscamente a Judá. «Tu nuera Tamar ha hecho la ramera y he aquí que está encinta por prostitución.»

«Sacadla», juzgó Judá, «y que sea quemada.»

Cuando fueron por ella, envió un mensaje a su suegro: «Del varón cuyas son estas cosas estoy encinta. Míralas, te ruego: reconoce de quién es el sello, el anillo, el báculo».

Judá las reconoció. «Juzga ella mejor que yo: no la he casado con Sela, mi hijo.» Mas se abstuvo de entrar nunca más en sus brazos.

87

Y sucedió que fue llegado el tiempo de alumbrar. Y he aquí que en su seno hay gemelos.

Sucedió, cuando se afanaba, que uno saca una mano; la comadrona, asiéndola, le ata un hilo de grana. «Éste salió primero.» Mas he aquí que él vuelve a meter la mano, y en cambio sale su hermano. «Con qué poder cruza fronteras», dijeron, y de nombre le dieron Fares [Peretz], el que abre brecha.

Grana alrededor de la mano, después salió el otro hermano, que por el rojo fue llamado Zera, el brillante.

88

Habían llevado a José a Egipto, donde un egipcio lo compró a los ismaelitas: salvado de quienes lo ha-

bían arrojado. Y sucedió que Yahvé cuidaba de José. Y así fue que José prosperaba.

He aquí a José en la casa de su amo egipcio. Su amo veía que Yahvé estaba con José, en cuyas manos maduraba todo lo que cuidase. José era grato a su corazón; lo hizo ayuda personal, cabeza de su casa. Y todo cuanto tenía lo puso en su mano.

Y sucedió que Yahvé bendijo la casa del egipcio por causa de José, desde cuando él fue cabeza de la casa toda y todos los bienes. Así es: la bendición de Yahvé cubre todo cuanto él tiene, en la casa, en el campo.

Encargado todo a manos de José, el egipcio no se preocupaba casi por cosa alguna, salvo el pan que comía.

89

Y he aquí que José es un hombre de fina estampa, hermoso de ver. Sucedió buen tiempo después que la mujer de su amo, poniendo los ojos en José, le susurró: «Recuéstate conmigo».

Él se niega abruptamente. «Mi señor confía en mí», dice a la mujer del amo, «para que maneje la casa. Ha dejado todo en mi mano, y no me vigila. De nada se me priva salvo de ti, porque eres su mujer. ¿Cómo iba a cometer tan alta ofensa, y mostrar desprecio por los dioses?»

Y sucedió que ella llamaba a José día tras día, mas él declinaba el deseo de que yaciese con ella, que la atendiese.

Uno de aquellos días, cuando él entra a trabajar, no ve criado alguno, no encuentra a nadie en la alcoba. Entonces ella lo agarra por la ropa: «Recuéstate conmigo». Pero él deja la ropa en sus manos y sale corriendo.

Parada allí, con la ropa vacía en la mano, viendo que él ha huido ella llama a los criados: «Mirad cómo nos ha traído un hebreo que nos maneje. Entró en mi alcoba para yacer conmigo. Pero yo eché a gritar y mirad: vio que no me callaría y salió corriendo, y me dejó su ropa».

Y deja la ropa junto a ella hasta que el amo de José vuelve a casa. Esto le dice: «Ese siervo hebreo –el que nos trajiste para que me halagase– quiso entrar en mí. Mas, oye bien, yo alcé la voz, grité, y corrió afuera dejando su ropa».

Y al oír el amo las palabras de su mujer -«Así me trató tu criado»-, su furor rompe los límites.

Tomó el amo a José y lo arrojó a la cárcel: allí donde encerraban a los altos presos del rey.

90

Vedlo: está en la cárcel. Pero Yahvé estaba en José y lo atendía con cuidados, y entibió para José el corazón del carcelero.

Y el carcelero confió en José: de todos los reclusos y de todo el que iba a la prisión, él estaba al cuidado. Ni una falta encontraba el carcelero en lo que estaba en sus manos; porque José tenía consigo a Yahvé; y todo cuanto tocaba él, Yahvé lo maduraba.

91

Una mañana Faraón se despertó inquieto. Envió por todos los magos de Egipto, reunió a todos sus sabios para contarle sus sueños. Mas ninguno pudo interpretárselos.

Y el copero mayor de Faraón dice así: «Este día he recordado una ofensa pasada. Una vez Faraón se enojó con sus sirvientes; me pusieron bajo guardia en la prisión de oficiales: a mí y al panadero mayor.

»La misma noche los dos soñamos, él y yo, cada uno con sus propios detalles. Había con nosotros un muchacho hebreo, siervo del carcelero; le dijimos que nos interpretara los sueños. Interpretó cada sueño de un modo personal.

»Todo sucedió como él había interpretado. Fue así: a mí me volvieron a mi puesto y a él... lo hicieron ahorcar».

92

Y Faraón mandó que sacaran a José; bruscamente lo subieron del fondo de la cárcel. Se afeita, muda sus ropas y acude a Faraón.

«He tenido un sueño», dijo Faraón a José, «que nadie sabe interpretar. Pero me han dicho de ti que resuelves los sueños que te cuentan.»

Faraón continuó: «En mi sueño me vi a la orilla de

un río. He aquí que de pronto vienen del río siete vacas de hermosa salud, deliciosas de mirar. Pastaban entre los juncos.

»Y vi que detrás de ellas venían otras siete vacas, extenuadas y deformes, las carnes flacas, repulsivas como nunca se ha visto en todo Egipto.

»Las vacas flacas y repulsivas se comieron a las otras siete, las robustas. Mas cuando acabaron de digerir-las por completo, no se habría dicho que las tenían en los cuerpos; se veían tan flacas como antes. Retrocedí y desperté.

»Lo conté a los magos, pero ninguno supo decir nada que valiera».

Entonces José respondió a Faraón: «Las siete vacas buenas son siete años; también las siete vacas flacas y repulsivas que vienen tras ellas son siete años. Lo que intentan los dioses es dar aviso a Faraón.

»Pues he aquí que se acercan siete años fértiles, abundantes para toda la tierra de Egipto. Pero tras ellos vendrán siete años de hambre, hasta que la abundancia se olvide y el hambre devore la tierra. Hasta la palabra abundancia será devorada; pues duramente caerá el hambre sobre la tierra.

»Por tanto, Faraón ha de escoger un hombre sabio y astuto y ponerlo a cargo de la tierra de Egipto. Que se acumule todo alimento de los siete años buenos, cuando vengan; apílese el grano y custódielo Faraón; sea alimento protegido para las ciudades».

«Si un dios te ha hecho saber esto», dijo Faraón a José, «no hay hombre como tú en inteligencia y sabiduría. Te harás cargo de mi casa. Por tu palabra se alimentará mi pueblo. Sólo yo, en mi trono, mandaré sobre ti. Yo soy Faraón, mas nadie en todo Egipto alzará puño o pie sin tu protección.»

Faraón dio a José el nombre de Zafnat-panea. Por mujer le dio a Asenat, hija de Potifera, el sacerdote de On.

Y José tomó el cargo; recorrió toda la tierra de Egipto.

93

Empezaron los siete años de hambre que José había anunciado. He aquí todas las tierras asoladas por el hambre; pero en Egipto hay pan.

Cuando también a la tierra de Egipto llega el hambre, el pueblo clama a Faraón por pan. «Id a José», dice Faraón a todo Egipto. «Haced todo lo que él os diga.»

El hambre cubrió la faz de la tierra. Y José abrió lo que se había acumulado, y lo racionó entre los egipcios; pues el hambre seguía creciendo en la tierra de Egipto.

Y de todos los países vinieron a Egipto, a comprar raciones a José. El mundo entero era entonces presa del hambre.

94

Jacob comprendió que en Egipto había sustento. «¿Qué hacéis aquí mirándoos?», preguntó a sus hijos.

Y los hermanos de José –diez de ellos– bajaron a Egipto a comprar raciones. Mas a Benjamín, el otro hermano de José, Jacob no quiso enviarlo. «No quiera el cielo que lo toque el desastre», pensó.

95

Y era José el gobernador de esa tierra, a cargo de vender raciones a todos los pueblos. Cuando llegaron los hermanos, cayeron postrados a sus pies, cara al suelo.

José reconoció a sus hermanos, pero ellos no a él. Veló ante ellos su corazón, como extranjero. Y recordó José el sueño: el que había tenido acerca de ellos.

Acampando de noche en el camino, de regreso, uno de ellos abre el saco para dar de comer al asno. Y he aquí que en la boca del saco está su dinero.

«Me ha vuelto el dinero», dijo a sus hermanos. «Mirad: está en el saco.» El corazón les dio un vuelco.

96

El hambre en la tierra había arreciado.

Sucedió que el alimento traído de Egipto se había acabado. «Regresad», dijo el padre, «y comprad las raciones que podáis.»

«El hombre que gobierna nos previno», dijo Judá. «"No os presentéis a mí", dijo, "si no traéis a vuestro hermano."

»Si aceptas que llevemos a nuestro hermano, bajaremos a traerte alimento. Pero si no lo envías, no iremos: el hombre dijo que no nos presentáramos si no llevábamos a nuestro hermano.»

«¿Por qué me lo hicisteis más amargo», preguntó Israel, «diciéndole al hombre que teníais otro hermano?»

«El hombre preguntaba mucho», dijeron ellos, «sobre nosotros y nuestra familia: "¿Vive aún vuestro padre?", o "¿Tenéis otro hermano?". Le contamos lo que pedía. ¿Podíamos saber que iba a advertirnos: "Traed a vuestro hermano"?».

«Este hijo no irá con vosotros», dijo Jacob. «Sólo él queda; su otro hermano ha muerto. Si en el camino lo tocase el desastre, me agobiaría la pena: derecho iría a Seol.»

Y dijo Judá a su padre, Israel: «Deja venir al muchacho. Déjanos ir ya; para todos nosotros, aun los más jóvenes, más vale vivir que morir.

»Yo respondo por él; pedirás cuenta a mis manos, y si no te lo devuelvo mi vida será despreciable. Pues si no nos hubiéramos detenido, ya habríamos vuelto dos veces».

«Si así ha de ser», dijo su padre, Israel, «haced al menos esto: poned los mejores frutos de la tierra en un saco y llevadlos de regalo al hombre; con bálsamo blanco, un poco de miel, goma y láudano y unos pistachos y almendras.

»Y tomad en vuestras manos doble cantidad de plata; tomad también lo que os devolvió en los sacos: tal vez fuera una equivocación.

»Y en cuanto a vuestro hermano, tomadlo y marchad; volved a ese hombre.» Y reúnen los regalos, doblando la plata que llevan en mano, y toman también a Benjamín, y parten hacia Egipto; se presentarán de nuevo ante José.

97

Y cuando José observa que Benjamín viene con ellos, dice al principal de su casa: «Conduce a estos hombres a casa y prepárales un animal recién muerto; esta tarde comerán conmigo».

Obedeció él las palabras; escoltó a los hombres a casa de José.

Pero los hombres se alarmaron. Llevados a casa de José, imaginaron así: «Es por causa del dinero que volvió solo a nuestros sacos: nos llaman para tendernos un lazo y tomarnos como esclavos, junto con nuestros asnos».

Acercándose al principal de la casa de José, le hablan a la entrada: «Piedad, amable señor. La primera vez vinimos simplemente a comprar alimento.

»Pero al volver a nuestro albergue nos esperaba una

sorpresa. Abrimos los sacos y he aquí que cada cual tenía plata en la boca del saco: toda su plata, para ser exacto. Pero ahora la traemos de vuelta.

»Y bajamos también con más dinero, trayéndolo todo en la mano para comprar alimento. Nunca supimos quién nos puso el dinero en los sacos».

«Pero si sois bienvenidos; no hay causa de alarma», replicó él. Entrándolos en la casa, el hombre mandó por agua para que se lavaran los pies; también dio de comer a los asnos.

Y ellos preparan los presentes para José, pues les han dicho que llegará al mediodía, para comer con ellos.

98

Cuando José llega a la casa, ellos toman los presentes, entran en la casa y se postran ante él cara al suelo.

Y él les pregunta por el estado de su casa: «¿Está bien vuestro padre, el anciano que mencionasteis? ¿Tiene buena salud?».

«Nuestro padre, humilde siervo tuyo, está a salvo y todavía sano.» Se postran en señal de humildad.

Y alzando él los ojos ve a Benjamín, su hermano: hijo de su propia madre. «¿Es éste, pues, vuestro hermano menor, del que hablasteis?»

De pronto José vuelve el rostro, el corazón rebosante de ternura por su hermano; y corre a su cámara, para llorar.

Y se lavó el rostro, y volvió, y se contuvo. «Servid el pan», dijo.

99

Les sirvieron aparte de él, y de los egipcios que con él comían. Comieron solos, porque los egipcios no toleraban tomar comida con hebreos (en Egipto habría sido abominación).

Sentaron primero a los hermanos como él había mandado, en orden de edad, del primogénito al menor: y los hombres se miraban atónitos.

Mandó José que les enviaran viandas de más, de su propia mesa, mas la ración de Benjamín fue cinco veces mayor que las de los otros. Bebieron hasta embriagarse alegremente con él.

100

Entonces se aparta José con el principal de su casa: «Llena de alimento los sacos de estos hombres, todo cuanto puedan llevar; y en la boca del saco del más joven pon mi copa de interpretar, la copa de plata». Todo se hizo según la orden de José, al pie de la letra.

He aquí que sale el sol, y despiden a los hombres, seguidos de sus asnos. Están ya fuera de la ciudad, aunque no muy lejos, cuando José dice a su hombre: «Ahora ve y alcánzalos; y cuando lo hagas, di: "¿Por qué pagáis bien con mal? Ved: ¿No es ésta la copa de interpretar de la que bebe y adivina mi amo? Mal habla de vosotros lo que hacéis"».

Yél se les acerca con esas mismas palabras. «Pero señor», dicen ellos, «¿por qué nos habláis así? Prohíba el cielo que tus siervos obren de tal modo. Recuerda el dinero que hallamos en los sacos: volvimos con él de Canaán. ¿Por qué ahora robaríamos plata y oro de las manos de tu amo? Si a alguno de tus siervos le hallaras la copa, ése morirá; y seremos los demás esclavos de tu amo.»

«Sea como decís», respondió él. «Mas solamente el que la tenga será mi siervo. Los demás se irán libres.» Y se apresuran todos a bajar los sacos al suelo, y los abren.

Yél busca, empezando por el mayor, hasta que llega al menor; y allí está, en el saco de Benjamín. Y se rasgan ellos los vestidos. Y cada cual vuelve a cargar el saco en su asno, para volver a la ciudad.

Judá y sus hermanos llegan a casa de José; él todavía está allí, y caen ante él, postrados en tierra.

«¿Qué acción habéis inventado? ¿No sabíais que un hombre como yo practica la interpretación?»

«¿Qué diremos a nuestro señor?», dice Judá. «¿Con qué palabras defender nuestra inocencia? Señor, he aquí tus siervos: todos, no solamente el que tenía la copa.»

«El cielo lo prohíba», replica él. «Semejantes actos me sobrepasan. Únicamente el que tenía la copa: ése solo será mi esclavo. Mas vosotros, volved a vuestro padre con la conciencia limpia.» Judá se acercó más: «Querido señor, permite a tu siervo decir una palabra al oído de su amo. Que tu ira no queme a tu siervo; para nosotros eres como Faraón.

»Mi señor pregunta a sus siervos: "¿Tenéis padre, o un hermano?". "Tenemos padre, un anciano", respondemos, "con un muchacho que tuvo en la vejez, cuyo hermano murió. Sólo él queda de los hijos de su madre, y su padre lo ama."

»Permite pues», continuó Judá, «que tu siervo se quede en lugar del muchacho –esclavo de mi señor– y vaya el muchacho con sus hermanos. ¿Cómo volveré yo a mi padre sin el muchacho? Príveme el cielo de ver el horror de mi padre».

Entonces José no pudo contenerse más. «Dejadme solo con ellos», clamó. No hubo con él ningún testigo cuando se reveló a sus hermanos.

Rompió en sollozos; hasta los egipcios lo oyeron, hasta la corte de Faraón pudo oírlo.

«Soy José», oyeron sus hermanos. «¿Vive aún mi padre?» No dijeron una palabra; callaron, atónitos.

IOI

«Escuchad: vuestros ojos ven bien –hasta los ojos de Benjamín lo entienden– que os hablo por boca de hermano.

»Y le diréis a mi padre», continuó, «de cuán honrado soy en Egipto, todo lo que habéis visto. Deprisa,

traedme a mi padre.» Y entonces lloró sobre el hombro de Benjamín, su hermano; y Benjamín lloró en su cuello.

102

José envió por delante a Judá, para que arreglase el viaje de Israel al distrito de Gosén.

José unce su carro, y va al encuentro de Israel en Gosén. Tan pronto como ve a su padre, corre hacia él, y llorando, se abraza a su cuello; derramando un torrente de lágrimas sobre su hombro.

«Al fin puedo morir», dice Israel a José. «Porque he visto tu rostro, tan lleno de vida aún.»

«Me llegaré a Faraón», habló José en presencia de sus hermanos y la casa de su padre. «Diré a Faraón: "Mis hermanos y la casa de mi padre han venido a mí desde la tierra de Canaán. Son pastores; han venido con ovejas y ganado; de hecho, traen con ellos cuanto tienen".

»Mas oíd: tal vez Faraón os llame y pregunte: "¿Cómo os ganáis la vida?". Responderéis: "Somos pastores. Tus siervos han crecido entre ovejas, como antes nuestros padres". Tal será el buen modo de morar en la tierra de Gosén; porque en Egipto, ser pastor es abominación.»

103

Ysucedió que habían pasado muchos años – Jacob se había asentado en Egipto– cuando dijeron a José:

«Tu padre está enfermo». Tomó consigo a sus dos hijos, Manasés y Efraín.

Y dijeron a Jacob: «Tu hijo José viene a ti». Israel juntó fuerzas y se sentó en la cama. Mirando a los hijos de José, Israel exclamó: «¿Quiénes son?». «Mis hijos.» «Acércamelos, para que los bendiga.»

Y la edad había nublado los ojos de Israel, apenas si veía; sintiéndolos en los brazos, los besó, los estrechó. «No soñaba siquiera con ver tu rostro, y he aquí estos dulces rostros de tu semilla.»

Efraín estaba a la derecha de José y él lo puso a la izquierda de Israel; y a Manasés, que estaba a su izquierda, lo puso a la derecha de su padre.

Mas Israel extendió la derecha y la posó en la cabeza de Efraín –pero éste era el menor–, mientras llevaba la izquierda a la cabeza de Manasés: cambiando la dirección de los brazos, pues Manasés era el primogénito.

Perplejo, José tomó la mano derecha de su padre, para quitarla de la cabeza de Efraín. «No es así, padre», exclamó. «Tu derecha pertenece al primogénito.» Pero el padre se resistió: «Lo sé, hijo mío, lo sé».

104

Y he aquí que José cae postrado ante el rostro de su padre, sollozando, besándolo. Luego José ordenó a sus siervos –los médicos entre ellos– que embalsamaran a su padre; los médicos lo hicieron. Cuarenta días llevó completarlo; pues así se hace con los embalsamados. Y lo lloró Egipto setenta días.

Y pasados los días de duelo, José habló a la corte de Faraón: «Si os conmuevo el corazón, os ruego que llevéis esto a oídos de Faraón: "Mi padre me pidió que jurase por estas palabras: 'Pronto moriré. Entiérrame en la tumba que yo me he cavado, en Canaán'. Déjame ir pues a enterrar a mi padre y volver''».

Y Faraón respondió: «Ve y entrega a tu padre, como él te hizo jurar».

Y subió José a enterrar a su padre; y fueron con él los ministros de Faraón, los príncipes de su palacio y todos los jefes de Egipto.

Y también la casa toda de José, sus hermanos y la casa de su padre. Sólo niños, ovejas y ganado dejaron en tierra de Gosén.

Carros y jinetes los acompañan. Y he aquí que marcha una gran partida.

Llegan a Goren ha-Atad, al otro lado del Jordán, donde paran a lamentarse: un gran lamento se eleva, pesados los cantos de emoción. El duelo que hace José por su padre dura siete días.

Y al oír los lamentos de Goren ha-Atad, los habitantes de la tierra, los cananeos, se asombran: «Llanto grande es éste para ser de egipcios». Por eso dieron al lugar el nombre de Llanto de Egipto, aunque está al otro lado del Jordán.

Y volvió José a Egipto -él, sus hermanos y todos cuantos subieron a sepultar a su padre- después de haber entregado a su padre a la tumba.

105

Y José había muerto, y todos sus hermanos, y toda su generación.

106

Un nuevo rey se alzó en Egipto, que no conocía a José. «He aquí que el pueblo de Israel ha crecido demasiado», dijo a su pueblo. «Obremos con astucia, antes de que crezcan más. Pues acaso suceda que, viniendo guerra, se unan a los que nos odian, o se vayan de la tierra.» Organizaron cuadros para vigilarlos, los uncieron al trabajo; mas, esclavizados, cuanto más los castigaban más crecían, reventando sus límites.

107

Proclamando una ley a su pueblo, dijo Faraón: «A todo hijo que nazca de Israel, arrojadlo al Nilo; sólo las hijas vivirán».

108

Un hombre de la familia de Leví fue y casó con una mujer levita. Ella concibió. Dio a luz un hijo, y viendo que era hermoso, lo escondió tres meses. Pero esto no podía seguir; la mujer fue y buscó una arquilla de papiro; la calafateó con asfalto, con brea; puso en ella al niño y la dejó a orillas del Nilo, entre los juncos.

Una hija de Faraón bajó a bañarse en el río, paseándose sus doncellas por la ribera; vio la arquilla entre los juncos y envió su doncella a buscarla. Al abrirla vio al niño. «Oíd, llora»: una joven que se apiada.

IIO

El niño creció; fue hijo de la princesa; ella le dio el nombre de Moisés.

III

Pasó el tiempo y Moisés creció; he aquí que sale entre sus hermanos y ve que sufren. Un egipcio había matado a golpes a un hebreo, uno de sus hermanos: él lo vio. Volvióse, miró a un lado y a otro; no viendo oficiales, golpeó: cayó el egipcio, la arena ocultó el cuerpo.

112

Faraón oyó de este hecho; se dispuso a matar a Moisés. Pero Moisés escapó del poder de Faraón, y habitó en Madián. Acampaba junto a un pozo.

113

Y en Madián había un sacerdote con siete hijas, e iban ellas a buscar agua, a llenar las pilas para las ovejas de su padre. Llegaron pastores y empezaron a echarlas, pero Moisés defendió a las mujeres; dio de beber a su rebaño. «¿Por qué volvéis hoy tan pronto?», preguntó su padre, Reuel. «Un egipcio», respondieron ellas, «nos defendió de los pastores.

También nos sacó el agua y dio de beber al rebaño.» «¿Dónde está?», preguntó el padre. «¿Por qué dejasteis al hombre? Llamadle para que coma.» Y plugo a Moisés morar con ese hombre, que le dio a su hija Séfora. Ella dio a luz un hijo, a quien él llamó Gersón, porque dijo: «Forastero he sido en tierra ajena». Pasaron en esto muchos años, y el rey de Egipto murió.

114

Y Moisés apacentaba el rebaño de su suegro, sacerdote de Madián, llevándolo más allá de la linde del desierto: hasta el monte de Dios. Allí se le apareció el ángel de Yahvé como fuego en una zarza. Miró bien: había allí una zarza ardiendo, mas el fuego no la quemaba. «Debo acercarme a esa luz», pensó Moisés, «a ver por qué la zarza no se consume.» Yahvé vio que se acercaba y lo llamó de en medio de la zarza: «Moisés, Moisés». «Escucho», respondió Moisés. «No has de avanzar», dijo él. «Quita el calzado de tus pies. El lugar en que estás es sagrado.»

115

«Vi», habló Yahvé, «la carga que lleva mi pueblo, en Egipto. Bajé a alzarlos de la mano de Egipto, a llevarlos a una tierra ancha y abierta.»

116

«No me creerán», dijo Moisés. «Ni siquiera escucharán mi voz: "Yahvé no se te ha aparecido", saltará de sus labios.» Yahvé preguntó: «¿Qué tienes en la mano?». «Mi vara», respondió él. «Échala al suelo.» La echó: en el suelo hubo una víbora. Asombrado, Moisés iba a huir. «Extiende la mano», dijo Yahvé a Moisés, «tómala por la cola.» Extendió él la mano, la tomó: en su puño, una vara.

117

«Te ruego», dijo además Yahvé, «mete la mano en tu seno.» Él metió la mano dentro, y cuando la sacó estaba la mano leprosa como la nieve. «Vuelve la mano a tu seno», dijo él. Metió la mano dentro, y cuando la sacó de nuevo era carne.

118

«Señor», dijo Moisés a Yahvé, «no soy hombre de palabras; ni lo fui ayer ni el día anterior. Y desde que hablaste a tu siervo, me pesa la lengua: mi boca no encuentra palabras.» «¿Quién dio boca al hombre?», respondió Yahvé. «¿Quién hace al mudo? ¿Y quién hace al sordo, al que ve y al ciego? ¿No fui yo, Yahvé? Ahora ve; yo guiaré tu boca, te enseñaré qué decir.»

119

«Regresa a Egipto», dijo Yahvé a Moisés en Madián. «Porque han muerto todos los que buscaban tu muerte.» Moisés tomó mujer e hijos, ensilló los asnos y volvió a la tierra de Egipto.

120

En el camino, en una posada, Yahvé le salió al encuentro: y quiso matarlo. Séfora tomó un pedernal,

cortó el prepucio de su hijo y tocó con él entre las piernas de Moisés: «Porque eres mi esposo de sangre». Él lo dejó ir. «Esposo de sangre», dijo ella, «marcado por su circuncisión.»

121

Moisés encontró a Aarón, y fueron a reunir a los ancianos de Israel.

122

Tiempo después, en presencia de Faraón, dijo Moisés: «Yahvé, Dios de Israel, declara: "Envíame a mi pueblo, a que me celebre en el desierto"». «¿Quién es Yahvé, para que yo lo escuche y deje ir a Israel? Ni conozco a Yahvé ni dejaré que Israel se vaya», replicó Faraón.

Él dijo: «El Dios de los hebreos se me apareció. Iremos, te ruego, tres días al desierto, a sacrificar a Yahvé nuestro Dios, para que no nos hiera con peste, ni haga caer la espada».

123

«Por todas partes crece la presencia de los esclavos», dijo Faraón, «y tú quieres que descansen de su trabajo.» Aquel día Faraón ordenó a sus oficiales y a los policías: «No más paja para hacer ladrillos, como ayer o el día anterior. Que recojan ellos su propia paja. La cuota de ladrillos sigue siendo la misma; no aflojaremos el peso de esas espaldas laxas, ni les daremos tiempo de gemir: "Debemos hacer sacrificio a nuestro Dios". Amontonad sobre ellos

más trabajo; giman con labor, no con palabras resbaladizas».

Saliendo al pueblo, oficiales y policías dijeron: «Faraón declara: "No os daré paja. Iréis por paja adonde la encontréis, pero no perderéis un minuto de producción"». Por toda la tierra de Egipto se esparció el pueblo, en busca de paja por los rastrojos. Los policías los apremiaban: «La cuota de cada día como antes, como cuando había paja». Azotaron a los policías israelitas que los oficiales de Faraón habían designado: «¿Por qué no habéis acabado vuestra horneada de ladrillos, como ayer, y cumplido la cuota, como el día anterior?». Los policías israelitas fueron a Faraón. «¿Cómo haces esto a tus esclavos?», gimieron. «No se da paja a tus esclavos, pero tus oficiales dicen "Haced ladrillos". Y azotan luego a los siervos, pero tu pueblo es el culpable.»

«Holgazanes», dijo él. «Queréis aflojar, por eso gemís: "Vayamos a hacer sacrificio a Yahvé". Id a trabajar, en cambio; no se os dará paja, mas tendréis que cumplir con la cuota de ladrillos.»

Vieron ellos su triste situación; los policías israelitas tuvieron que decir: «Como antes, la cuota de cada día; ni un minuto menos». Tras dejar a Faraón encontraron a Moisés, que esperaba en su camino. «Que os vea Yahvé y juzgue: hediondos nos habéis hecho, mancillados a los ojos de Faraón y sus oficiales; les habéis dado la espada para que nos maten.»

Regresando a Yahvé, Moisés dijo: «Señor, ¿para qué

has traído tu pueblo a esta triste situación? ¿Para qué me has enviado? Desde que he hablado a Faraón en tu nombre sólo hay para el pueblo consecuencias tristes. ¿Qué has mejorado? Ni siquiera has empezado a levantar a tu pueblo».

124

«Ahora verás lo que haré al Faraón», respondió Yahvé a Moisés. «Con su mano fuerte los dejará ir.»

125

«Rígido es el corazón de Faraón», dijo Yahvé a Moisés. «Se resiste a dejar ir al pueblo; pero tú te llegarás a él. Espera, y sal a su paso: es por la mañana cuando baja a la ribera. "Me envía Yahvé, Dios de los hebreos", le dirás. "Envíame a mi pueblo –así habla Yahvé– a que me sirva en el desierto. Hasta hoy no ha oído de verdad, pero en esto se te revelará: yo soy Yahvé. Los peces del Nilo morirán, el río será un hedor: Egipto no podrá beber del Nilo".»

Hizo Moisés como Yahvé deseaba. Los peces del Nilo murieron; el hedor del río impedía que Egipto bebiera.

126

Pero Faraón, volviéndose, regresó a su palacio, duro de corazón aun ante esto. Pero Egipto no podía beber del Nilo, y tuvo que cavar por agua en otros lugares. Siete días enteros pasaron después de que Yahvé azotara el Nilo; entonces Yahvé habló a Moisés: «Irás a Faraón y le dirás: "Esto dice Yahvé: 'En-

viadme a mi pueblo a que me sirva. Si te niegas a dejarlo ir, he aquí que castigaré con ranas todos tus territorios. El Nilo criará ranas; subirán a entrar en tu palacio, en tu alcoba, en tu cama y en la casa de tus criados y en todas las casas de tu pueblo, en tus hornos y tus artesas. Subirán las ranas sobre ti, sobre tu pueblo, sobre todos tus oficiales'''».

127

Después de que subieran las ranas, cubriendo Egipto, Faraón llamó a Moisés: «Media ante Yahvé, quítanos las ranas a mí y a mi pueblo, y yo dejaré ir a los tuyos: harán sacrificio a Yahvé». «Oraré por ti», respondió Moisés a Faraón. «¿Cuándo?» «Mañana. Conforme a tu palabra, pues, y no a la mía: para que sepas que no hay nada como nuestro Dios Yahvé. Se irán las ranas de ti, de tus oficiales, de tu pueblo, de vuelta al Nilo.»

Se retiró entonces Moisés de la presencia de Faraón; medió él ante Yahvé tocante a las ranas que subían hasta el regazo de Faraón. Yahvé obró según la palabra de Moisés: las ranas murieron en las casas, los jardines, los campos. Se amontonaron, incontables, hasta que hedió toda la tierra. Faraón pudo respirar de nuevo; e hinchóse su corazón de indiferencia, y despidió a Moisés.

128

«Despierta pronto y preséntate a Faraón», dijo Yahvé a Moisés. «Es la mañana que baja a la ribera. "Me envía Yahvé –le dirás–, Dios de los hebreos: 'Envíame a mi pueblo para que me sirva. Si te niegas a dejarlo ir, soltaré moscas sobre ti, sobre tus siervos, sobre tu pueblo y tus casas. Se llenarán las casas de Egipto, sus suelos serán uno con la tierra, ocultos por las moscas. Ese día apartaré la tierra de Gosén, en donde habita mi pueblo, para que no la toquen las moscas: y sabrás que soy Yahvé, aquí en la tierra. Pondré límites entre tu pueblo y el mío: mañana será esta señal'''.»

Y Yahvé lo hizo así: poderosos enjambres de moscas entraron en el palacio de Faraón, en las casas de sus oficiales; por todo Egipto la tierra se arruinó bajo las moscas. Entonces Faraón llamó a Moisés: «Id a sacrificar a vuestro Dios, pero en nuestro país...»

129

«... y media por mí.» «Escucha», dijo Moisés, «dejo tu presencia para representarte ante Yahvé; mañana se retirarán las moscas, de Faraón, de sus oficiales, de su pueblo; mas Faraón no ha de jugar con nosotros, y no dejarnos ir: el pueblo aguarda hacer sacrificio a Yahvé.»

Dejando a Faraón, Moisés volvió a la presencia de Yahvé; y él obró según la palabra de Moisés: y fueron retiradas las moscas; no quedó una. Pero también esta vez se endureció el corazón de Faraón: no dejó ir al pueblo.

130

Y Yahvé dijo entonces a Moisés: «Llégate a Faraón y di: "Yahvé, Dios de los hebreos, habla así: 'Deja ir a

mi pueblo, para que me sirva. Niégate a dejarlo ir -aprieta de nuevo el puño-, y he aquí la mano de Yahvé apresará tu ganado del campo, tus caballos, asnos, bueyes, camellos, ovejas; y será cosa grave, una dura plaga. Yahvé pondrá límites en torno a los rebaños de Israel, los distinguirá de los rebaños de Egipto, y entre los israelitas ninguno morirá'''».

Y señaló Yahvé el tiempo: «Mañana se hará en la tierra la palabra de Yahvé». Al día siguiente moría el ganado egipcio, mas ni una vaca de los israelitas. Faraón mandó a saber: «De las vacas de Israel no murió una». Mas el corazón de Faraón era duro: no dejó ir al pueblo.

131

Y Yahvé dijo entonces a Moisés: «Despierta pronto y preséntate a Faraón. "Yahvé –le dirás–, Dios de los hebreos, habla así: 'Envíame a mi pueblo, para que me sirva'"».

132

«Vuelves a jugar con mi pueblo, negándote a dejarlo ir. He aquí que mañana a esta hora caerá fuerte granizo, como nunca se ha visto en Egipto desde el día en que fue fundado. Envía tu palabra: ganado, todo lo que te pertenece en el campo, todo hombre y toda bestia que no estén a resguardo, recogido en casa, morirá bajo el granizo.» Entre los hombres de Faraón, los temerosos de la palabra de Yahvé recogieron esclavos y ganado; los que no abrían el corazón a Yahvé dejaron esclavos y ganado en el campo. Y soltó Yahvé trueno y granizo, el rayo dio en la tierra y cayó granizo en la tierra de Egipto: duro granizo, como no se conocía desde que Egipto fuera nación, castigó todo Egipto, destrozando todo en el campo, de hombre a bestia; plantas y arbustos abatió el granizo, y quebró los árboles. Sólo en Gosén no cayó granizo, donde habitaban los israelitas.

Faraón mandó por Moisés: «Esta vez he hecho ofensa; Yahvé es justo, y yo y mi pueblo, culpables. Ora a Yahvé: suficiente hay del trueno y del granizo de este dios; os dejaré ir: ya no es necesario reteneros». Y Moisés le dijo: «Saliendo de la ciudad, abriré los brazos a Yahvé; cesará el trueno, dejará de existir el granizo: sabrás que la tierra es de Yahvé. Mas ni tú ni tus oficiales habréis de temer el rostro de Yahvé: esto lo veo».

133

Y dejó Moisés la presencia de Faraón, dejó la ciudad y abrió los brazos a Yahvé: se extinguieron el trueno y el granizo, ya no llovió sobre la tierra. Cuando Faraón vio que paraban la lluvia, el granizo y el trueno, hizo más ofensa, endureció de nuevo su corazón: él y sus súbditos.

134

«Entraremos a la presencia de Faraón», dijo Yahvé a Moisés. Moisés entró: «Yahvé, Dios de los hebreos, habla así: "¿Cuánto tiempo mostrarás dura máscara a mi rostro? Deja ir a mi pueblo, para que me sirva. Si te niegas a dejarlo ir, he aquí que mañana traeré

langostas a tus territorios, para que cubran la superficie de la tierra hasta que no la veas, para que devoren lo que sobrevivió al granizo; hasta los árboles que retoñan en el campo: todo será devorado. Colmarán tu casa y las casas de tus súbditos: todas las casas de Egipto serán invadidas como nadie ha visto nunca, ni tus padres ni los padres de tus padres, ni en día que haya existido hasta hoy"». Y se volvió Moisés, y salió de la presencia de Faraón.

«¿Hasta cuándo será este hombre nuestro lazo?», dijo Faraón a los oficiales. «Dejadlos ir para que sirvan a su dios Yahvé, antes de que nuestro Egipto se pierda.»

Llevaron de nuevo a Moisés ante Faraón: «Id, servid a vuestro dios Yahvé. Pero ¿quiénes son los que han de ir?». «Iremos todos», dijo Moisés, «incluidos jóvenes y viejos, hijos e hijas, ovejas y ganado. Es nuestra fiesta a Yahvé.» «Sea Yahvé con vosotros», dijo Faraón, «y con vuestros pequeños. Pero ¿os dejaré ir a todos? No, está escrito en vuestros rostros que algo tramáis. Id a servir a Yahvé –mas sólo los hombres, os ruego–, ya que esto pedís.» Y lo sacaron de la presencia de Faraón.

135

Todo el día y toda la noche hizo soplar Yahvé un viento del desierto sobre la tierra: era la mañana, y el viento del desierto había traído langostas. Y las langostas subieron por Egipto, borraron los territorios, pesada manta: nadie había visto antes plaga tan

gruesa, ni la verá nunca. Se oscureció la tierra; las langostas comieron toda vegetación y fruto que hubiera sobrevivido al granizo. Nada verde quedó en árbol o mata en todo Egipto. Entonces Faraón se afanó en llamar de nuevo a Moisés: «Os he ofendido, a tu dios Yahvé y a ti. Pasa por alto, te ruego, la primera ofensa: media ante Yahvé, tu dios, para que me quite esta muerte de encima».

Moisés dejó a Faraón y medió ante Yahvé. Y Yahvé desplegó un fuerte viento del mar, que alzó las langostas y las quitó hacia el mar Rojo: ni una langosta quedó en todo el territorio de Egipto.

136

De nuevo convocó Faraón a Moisés: «Id ahora, servid a Yahvé: solamente queden vuestras vacas y ovejas. Hasta a los niños podéis llevarlos».

«Tú también nos darás ofrendas, y libertad en lo que necesitemos sacrificar», le respondió Moisés, «para que lo preparemos para nuestro Dios Yahvé. Ni un casco nuestro puede quedar: aún no sabemos qué se pide de nosotros.»

137

«Id como estáis, sin nada», dijo Faraón a Moisés. «Retírate de mí; pero guárdate de dejarme ver tu rostro una vez más, pues el día que lo vea morirás.»

«... pues Yahvé», dijo él, «habla así: "En medio de la noche apareceré en Egipto. Y morirá todo primogénito en Egipto, del hijo del Faraón sentado en el trono al hijo del esclavo sentado tras la muela; y todo primogénito de bestia. En todo Egipto habrá gran clamor, como no ha habido nunca ni habrá. Mas ni un perro ladrará a los hijos de Israel: ni a un hombre ni a su bestia. Entonces sabréis que Yahvé pone límites entre Egipto e Israel". Todos tus súbditos se inclinarán, agachados: "Id, vosotros, y tras vuestras huellas todo vuestro pueblo". Y entonces yo me iré». Y retiróse de Faraón ardiendo de ira.

139

Moisés convocó a los ancianos de Israel: «Tomad corderos de vuestras familias y sacrificadlos para la Pascua. Mojaréis un ramo de mejorana en la sangre que estará en la pila, y untaréis el dintel y los dos postes, para marcarlos con la sangre de la pila. Hasta la mañana siguiente no volveréis a salir —ni un hombre— por la puerta de la casa. Yahvé pasará golpeando a los egipcios; cuando vea la sangre en el dintel y los postes, Yahvé no pasará frente a la puerta sin contener al Exterminador: al que entra en las casas trayendo la muerte.

140

En temor se inclinó el pueblo; se postraron.

Y era medianoche; Yahvé mató a todos los primogénitos de Egipto, del hijo del Faraón sentado en el trono al hijo del cautivo que está en la fosa; y a todo primogénito de bestia. En medio de la noche Faraón despertó –él, sus oficiales, todo Egipto– a un gran clamor: no hay casa donde no haya un muerto.

Aquella noche Faraón convocó a Moisés: «Despertad, marchaos de mi pueblo, tú y los israelitas: id a servir a Yahvé según tus palabras. Tomad también ganado y ovejas, como has dicho, y decid una plegaria por mí». Y los egipcios apremiaban al pueblo a que dejase la tierra; desesperados, decían: «Somos muertos». Antes de que la masa de harina hubiera leudado, el pueblo la cargó; envolvieron los moldes en las sábanas que llevaban al hombro.

142

Y los israelitas partieron de Ramsés hacia Sucot: como seiscientos mil adultos de a pie, además de los niños. Y salieron otros con ellos, y gran número de animales, ganado y ovejas. Con la masa que traían de Egipto cocieron tortas de matzá: porque no estaba leudada y habían salido de Egipto sin tiempo de preparar provisiones.

143

Se mudaron de Sucot y acamparon en Etam, a la entrada del desierto. De día Yahvé va delante de ellos en una columna de nube, señalando el camino; de noche, en una columna de fuego. Día o noche el

pueblo puede andar. A la cabeza de ellos, nunca desaparece: columna de fuego de noche, columna de nube de día.

I44

Estaba mientras Faraón con sus oficiales, y de nuevo mudó su corazón: «¿Qué hemos hecho? ¿Dejar ir a Israel, nuestros esclavos?». Pidió su carro y sus hombres: a todos los llevó con él.

145

Faraón se acercaba y los israelitas lo vieron, vieron que Egipto se movía en pos de ellos. Asustados, rompe entre ellos el llanto.

146

Moisés habló al pueblo. «No temáis. Uníos. Veréis la libertad que crea hoy Yahvé. Los egipcios que estáis mirando no los veréis nunca más. Yahvé luchará por vosotros. En guardia, estad firmes.»

147

La columna de nube fue del frente a la retaguardia. Se estuvo entre los dos campamentos, Egipto e Israel; arrojó hechizo de tinieblas: los dos perdieron contacto en la noche.

148

Es la guardia del alba y Yahvé mira hacia el campamento egipcio, columna de nube y fuego. Espantado, Egipto dice: «Huyamos de Israel, Yahvé lucha por ellos».

Pero a Egipto, que los perseguía, Yahvé lo precipitó en el mar.

150

Aquel día Yahvé liberó a Israel de la mano de Egipto e Israel lo vio en los cuerpos de los egipcios, muertos en la orilla distante. Israel vio la gran mano de Yahvé en lo que había hecho con Egipto. Viendo el pueblo a Yahvé, mudó el miedo en creencia, en Yahvé y en Moisés, que lo servía.

151

Entonces Moisés y el pueblo cantaron a Yahvé: «Cantamos a Yahvé vencedor Nos colma los corazones Guía y carro los hundió en el mar

152

Moisés condujo a Israel lejos del mar Rojo, entrando en el desierto de Sur. Tres días anduvieron por el desierto sin hallar agua. Llegaron a Mara, mas no pudieron beber. El agua era amarga: Mara llamaron al lugar. El pueblo murmuraba contra Moisés, diciendo: «¿Qué beberemos?». Clamó él a Yahvé. Yahvé le reveló un árbol; lo echó él en las aguas, y las aguas se endulzaron. Fue allí que hizo la ley concreta, poniéndolos a prueba.

153

Llegaron a Elim, y allí había doce fuentes de agua, setenta palmeras. Acamparon allí, junto a las aguas.

Más tarde, en Refidim, en el desierto, volvieron a tener sed de agua. El pueblo refunfuñaba contra Moisés. Decían: «¿Por qué nos sacaste de Egipto? ¿Para que muramos de sed, yo, mis hijos, mi ganado?».

155

Hubo más pruebas. El lugar se llamó Masá y Meriba: un nombre por las rencillas del pueblo de Israel, el otro porque tentaron, diciendo: «¿Está Yahvé con nosotros o no?».

156

Después, en el monte Sinaí, Yahvé convocó a Moisés. «Subid tú y Aarón, Nadab y Abiú, y setenta ancianos de Israel; postraos a distancia. Moisés vendrá solo a Yahvé, los otros permanecerán lejos. El pueblo no subirá con él.» Moisés volvió al pueblo con las palabras de Yahvé, la ley. Con una sola voz, todos respondieron: «Mantendremos toda palabra y toda ley que Yahvé desee».

157

El monte Sinaí estaba oculto en niebla. Yahvé había bajado en una llama, el humo trepando hacia el cielo como el humo de un horno. Envuelta, la montaña temblaba grandemente.

158

Así pues descendió Yahvé al monte Sinaí, a la cumbre. Llamó a Moisés a la cima. Moisés subió y Yahvé

habló para él: «Desciende y convoca al pueblo: no deben acercarse a Yahvé, destruir los límites. Si se apresuran a ver, caerán, morirán muchos. Aun los sacerdotes que se acerquen a Yahvé deben purificarse: para que no sean destruidos».

159

Dijo además Yahvé: «Desciende, y sube con Aarón. Los sacerdotes y el pueblo no deben subir, porque la destrucción de los límites será la de ellos».

160

«Estén preparados para el tercer día, el día en que Yahvé descenderá ante los ojos de todos, en el monte Sinaí. El pueblo tendrá un límite: diles que se guarden; se acercarán mas no subirán, no tocarán la montaña. A quienes traspasen los límites, los tocará la muerte, pisará sus tumbas.»

161

Así pues, bajó Moisés y habló al pueblo.

162

Después ascendió Moisés, y con él Aarón, Nadab y Abiú, sus hijos, y con ellos setenta ancianos de Israel. Ellos vieron al Dios de Israel. Bajo sus pies fue creado pavimento de zafiro, de aspecto tan puro como la sustancia del cielo. Él no puso la mano en ellos, los nobles pilares de Israel. Contemplaron a Dios; comieron ý bebieron.

Yahvé habló a Moisés: «Talla dos tablas de piedra y al alba prepárate a subir al monte Sinaí. En la luz de la mañana te presentarás a mí, allí en la cumbre de la montaña. Nadie suba contigo, a nadie se vea en toda la montaña, ni vaca ni oveja se acerquen». Por la mañana Moisés ascendió a la cima como Yahvé deseaba, con dos tablas de piedra en las manos. Yahvé descendió en una nube y estuvo con él, llamándolo: «Yahvé». Moisés cayó en tierra, postróse.

164

«Esto que sello es un pacto», dijo Yahvé. «Guardaos de hacer pactos con los que ocupan la tierra. Se mezclarán con vosotros y destruirán vuestros límites. Derribad sus altares; arrasad las columnas, echad abajo los postes. No os postraréis ante otro Dios, como si Celoso fuera mi nombre, el Celoso Yahvé. No aceptaréis pacto con los habitantes; ellos seducen a sus dioses con muertes; os atraerán a sus sacrificios y comeréis. Sus hijas os darán hijos mas seguirán abrazando a dioses seductores: y también vuestros hijos.»

165

Y Yahvé concluyó: «Sea así: dispersaré a la nación que se ponga en vuestra senda, ensancharé vuestro camino y vuestras fronteras; para que nadie sueñe con abrazar la tierra de vuestro camino a Yahvé, cuando subáis tres veces al año a contemplar a vuestro Dios.

»Escribe estas palabras», dijo Yahvé a Moisés. «Hablando estas palabras, he hecho un pacto contigo, y con Israel.»

Y mirad: él está junto a Yahvé cuarenta días, cuarenta noches.

No comió pan, no bebió agua, mientras escribía en las tablas las palabras del pacto.

166

Y he aquí que al acercarse al campamento Moisés ve el becerro, y abundante danza. Su amargura no tiene límites. Arroja las tablas de sus manos, quebrándolas contra la montaña.

El becerro que habían moldeado lo hizo fundir; pulverizado en fina ceniza, esparció la ceniza en el agua de beber. Llama a los israelitas a beber; ellos tragan.

«¿Qué pudo haberte hecho este pueblo?», preguntó Moisés a Aarón. «¿Por qué abrirles la puerta a desprecio tan grande?»

«Señor, no te consumas en llamas de iras», dijo Aarón. «Tú sabes que la memoria de este pueblo no tarda en fundirse. "Haznos dioses para que vayan delante de nosotros", me dijeron. "Porque a este Moisés, que nos sacó de la tierra de Egipto, quién sabe qué le ha sucedido."

"'Quien tenga oro", dije yo, "que lo aparte y me lo dé." Lo arrojé al fuego; salió el becerro."

Así fue: Moisés vuelve a Yahvé. «Te ruego clemencia pues este pueblo ha mostrado gran desprecio, ha hecho dioses de oro.

»Quizá perdones su desprecio; si no, bórrame –bendito sea el cielo– del libro que estás escribiendo.»

«Borraré de mi libro al que me desprecie», respondió Yahvé. «Baja, y guía al pueblo adonde te dije: sigue las palabras que hablé.»

168

Después de que pasara esto, oíd lo que dijo Moisés: «Empezaremos un viaje al país del que habló Yahvé. "A vosotros lo daré", dijo». Hablaba Moisés a Hobab, hijo de Reuel el madianita, que era su suegro. «Ven con nosotros, únete a nuestra buena fortuna: Yahvé ha reunido buenas palabras para Israel.»

«No iré», fue la respuesta, «sino que volveré a mi país, a mi tierra.»

«Te ruego», replicó Moisés. «No te dejaremos ir. Conoces bien el desierto y sabes dónde acampar. Sé nuestros ojos; si nos acompañas, la buena fortuna que Yahvé nos depare será también para ti.»

Y partieron de la montaña de Yahvé y viajaron tres días, con el arca del pacto de Yahvé por delante, escoltándolos hasta donde acamparían.

Y he aquí que cuando el arca se mueve, Moisés dice: «Levántate, Yahvé. Tus enemigos desaparecen

como estrellas; los que te odian se extinguen ante ti». Cuando el arca descansa, dice: «Vuelve, Yahvé, tú que abarcas a los incontables millares de Israel».

169

La turba que había entre ellos deseaba carne; y muy pronto los israelitas también refunfuñaron: «¿Quién satisfará nuestra necesidad de carne? Vemos aún el pescado que comíamos en Egipto, tan a la mano como el pepino y el melón, el puerro, la cebolla y el ajo.

»Mas ahora se nos seca el espíritu de no ver nada, nada más que maná».

Oyó Moisés que el pueblo lloraba, las diferentes familias, los hombres a las puertas de las tiendas. Era acerbo para Yahvé; en el corazón de Moisés, un zumbido.

«¿Por qué hieres a tu siervo?», preguntó Moisés a Yahvé. «¿Te he ofendido tanto como para que pongas sobre mí la carga de este pueblo?

»¿Pude yo haber concebido todo este pueblo? ¿Los di yo a luz? Me dices, como si los hubiera parido: "Sosténlos contra tu pecho, como la nodriza mece al niño, hasta que llegues a la tierra que prometí a tus padres".

»¿Cómo obtendré carne para alimentar a todo este pueblo? Claman por ella. "Danos carne", dicen. "Es lo que queremos comer." »No puedo sostener a este pueblo yo solo; pesan demasiado para mí.

»Si esto es lo que quieres de mí, mátame, por piedad; si te he enternecido, deja que mi corazón descanse.»

170

«Dirás al pueblo», dijo Yahvé a Moisés: «''Purificaos, mañana comeréis carne. Vuestro llanto –'¿Quién nos dará carne como la que comíamos en Egipto?'– llegó a oídos de Yahvé. Yahvé os entregará carne, para que comáis.

»"Y no por uno o dos días, ni por cinco o diez, ni siquiera por veinte, sino por todo un mes, hasta que os salga por las narices, hasta que odiéis su olor.

»"Pues habéis negado a Yahvé, que está en medio de vosotros, gimiendo en sus oídos: '¿Por qué salimos de Egipto?"."

Pero Moisés respondió: «Estoy en medio de seiscientos mil errantes. ¿Quieres que les diga que les darás carne para todos los días de un mes?

»Si se mataran todas las vacas y ovejas, ¿bastaría acaso para empezar? ¿Podrían pescarse todos los peces del mar?».

Y Yahvé respondió a Moisés: «¿Es el brazo de Yahvé demasiado corto? Pronto verás qué es de mis palabras».

Y un muchacho vino corriendo a Moisés. «Eldad y Medad profetizan en el campamento.»

- «Prohíbeselo, mi señor Moisés», pidió Josué, hijo de Nun, desde joven seguidor de Moisés.
- «¿Piensas que he de estar celoso?», le dijo Moisés. «Ojalá fuera todo el pueblo profeta de Yahvé; ojalá pusiera Yahvé su espíritu en ellos.»

172

- «Subid por el Neguev», instruyó Moisés a los que iban a reconocer Canaán, «y entrad en las montañas. Mirad, examinad la tierra y a los que la habitan: si son fuertes o débiles; cuán apretados o dispersos están.
- »Y la tierra que los alberga: si es buena o mala. Y las ciudades donde se reúnen: ¿son abiertas o amura-lladas?
- »Y la forma del terreno: fértil o pobre, boscoso o no. Aguzad el ingenio, y juntad unos frutos de la tierra.»

Era el tiempo de uvas maduras, y al llegar al valle de Escol cortaron un sarmiento pleno de uvas; dos hombres tuvieron que cargarlo, colgado de un palo. Se llevaron también granadas y uvas.

Llamaron a ese valle Escol; por el racimo que cortaron los hijos de Israel.

Después de cuarenta días volvieron de reconocer la tierra, y se presentaron a Moisés, Aarón y toda la congregación de Israel. En el desierto de Parán, en Cades, presentaron frutos y noticias de la tierra.

Y esto es lo que dijeron: «La tierra adonde nos enviasteis la hallamos llena de leche y miel; abunda el grano, fluye el vino. Mirad: he aquí sus frutos.

»Pero los habitantes son fuertes, y las grandes ciudades, amuralladas; vimos allí una raza de gigantes. En el Neguev moran los amalecitas; en las montañas los hititas –también los jebuseos y los amorreos–, y los cananeos junto al mar, y junto al Jordán.

»Todos los pueblos que vimos son de poder asombroso. Los gigantes son hijos de Anac. Nos sentimos como langostas, y a sus ojos lo éramos».

Alto suspiro se alzó de la congregación; aquella noche lloró todo el pueblo.

Quejáronse y murmuraron contra Moisés y Aarón. «Mejor hubiera sido morir en Egipto», gemía la congregación, «o morir en el desierto, que hallar que Yahvé nos entrega esa tierra. ¿Hemos de caer bajo espada, dar en cautiverio a mujeres y niños? Mejor sería bajar a Egipto.»

«Hagamos un jefe», susurraban entre ellos, «que nos devuelva a Egipto.»

Y Yahvé habló a Moisés: «Dirás a este pueblo: "Yahvé habla así: 'De cierto como que existo, lo que

habéis dicho a mis oídos será dicho de vosotros. Los niños que dijisteis que serían presa, los daré yo a la tierra, a conquistarla, tal como la habéis menospreciado. Mas vuestros cadáveres quedarán en el desierto. Cuarenta años vagarán vuestros hijos en este desierto, conquistando vuestras gigantescas palabras, hasta que vuestros cuerpos se hayan consumido en este yermo'"».

174

Después que pasaron estas cosas, mirad: había enardecido a Yahvé que Balaam anduviera con hombres de desprecio. El ángel de Yahvé salió al paso de Balaam, como adversario. Iba Balaam montado en su burra, y con él dos criados.

Viendo al ángel de Yahvé en su camino, la espada desenvainada en la mano, la burra salió del camino a un campo. Pero Balaam azotó a la burra para que volviese al camino.

Entonces se puso el ángel delante, en un sendero entre viñas con muros a los dos lados. Cuando la burra vio al ángel de Yahvé se pegó a la pared, y apretó el pie de Balaam; él volvió a azotarla.

Una vez más se puso delante el ángel, en un sendero cerrado a derecha e izquierda.

La burra vio de nuevo al ángel y se sentó bajo Balaam; furioso, él la zurró con un palo.

Y Yahvé abrió la boca de la burra. «¿Qué te he hecho», dijo, «para que me azotes tres veces?» «Porque

te burlas de mí», dijo Balaam a la burra. «Si tuviera una espada en la mano, esta vez te mataría.»

«¿No soy yo tu burra? Soy la burra que montas desde que me tienes», dijo la burra a Balaam. «¿He intentado hasta este día hacer un burro de ti?» Y él dijo: «No».

175

Entonces abre Yahvé los ojos de Balaam; él ve al ángel de Yahvé en el camino, la espada desenvainada en la mano; y cae postrado sobre su rostro.

«¿Por qué azotaste a tu burra estas tres veces?», dice el ángel de Yahvé. «Mira: al ver tu camino descarriado, vine a resistirte.

»La burra me ve y se espanta tres veces; si no se hubiera apartado, te habría matado a ti, y a ella la habría dejado viva.»

«Fui despreciable», dijo Balaam al ángel de Yahvé. «No imaginé que me saldrías al paso. Viendo que te he enojado, me volveré en seguida.»

Pero el ángel de Yahvé dijo a Balaam: «Continúa tu camino. Mas ni una palabra a esos hombres, salvo lo que yo te diré que digas».

176

Moraba Israel en Sitim cuando el pueblo entró en los brazos de hijas de Moab.

Los invitaban a sacrificar a sus dioses. Pronto el pueblo comía, y se postraba con ellas ante sus dioses. Sojuzgado Israel allí, acudiendo a Baal-peor, Yahvé se enardece. «Reúne a los jefes del pueblo», dijo Yahvé a Moisés. «Ahórcalos ante Yahvé, a la ancha luz del día, hasta que la ira de Yahvé se consuma y se aparte de Israel.»

Entonces dijo Moisés a los caudillos de Israel: «Cada uno de vosotros matará a los hombres que se hayan sojuzgado desnudos a Baal-peor».

177

«He aquí que se acerca el día de tu muerte», dijo Yahvé a Moisés. «Convoca a Josué, id a la tienda de encuentro, para que yo lo designe.» Moisés y Josué fueron a la tienda de encuentro, como había sido ordenado.

Yahvé bajó a la tienda en columna de nube. La columna de nube cubrió la entrada de la tienda.

Y designó a Josué, hijo de Nun: «Convoca fuerza y audacia, pues dirigirás a los hijos de Israel a la tierra que prometí; porque yo te cuidaré».

178

Moisés asciende del valle de Moab al monte Nebo, en la dirección de Jericó. Allí Yahvé le revela la tierra, desde Galaad hasta Dan; luego todo Neftalí, tierra de Efraín y Manasés, y toda la tierra de Judá hasta el mar Occidental; luego el Neguev, pasado el oasis de palmeras que es Jericó, y más allá hasta el valle de Zoar.

«Ésta es la tierra que prometí a Abram, Isaac y Jacob», le dijo Yahvé. "A tu progenie la daré", fueron mis palabras. A tus ojos se revela, aunque tu cuerpo no puede entrar.»

Moisés, siervo de Yahvé, murió allí, en tierra de Moab, según la palabra de Yahvé.

Y lo entierra él allí, en la arcilla de la tierra de Moab, en una garganta frente a Bet-peor: ningún hombre ha visto nunca su tumba, hasta este día.



Comentario

HAROLD BLOOM





EL EDÉN Y DESPUÉS

UN TEMPERAMENTO como el de J dificilmente se había resistido a los irónicos encantos de presentar una Creación cosmológica maliciosa, probablemente la antítesis total del primer capítulo sacerdotal (P) del Génesis, tal como lo conocemos hoy. Pero como antes he esbozado esta visión de J, que hoy no conocemos, sólo repetiré aquí que lo que constituye el comienzo del Libro de J no debe ser tomado como su idea de cómo empezar. Sin embargo, es un magnífico punto de partida.

Antes que fuese en la tierra una planta del campo, antes que una semilla del campo brotara, Yahvé no había derramado lluvia sobre la tierra, ni había hombre que labrara el suelo; pero desde el día que Yahvé hizo la tierra y el cielo, una niebla se alzó desde dentro para mojar la superficie. Yahvé modeló un hombre con arcilla de la tierra, y sopló en su nariz el aliento de la vida. Y mirad: el hombre se hace criatura de carne. (1)

Empecemos por «modeló», que en hebreo adquiere su resonancia del trabajo del alfarero. A diferencia de los dioses-creadores rivales del antiguo Cercano Oriente, Yahvé no se encuentra ante un torno de alfarero. En cambio, recoge la arcilla humedecida y la moldea en sus manos, como un niño solitario que moldea un pastel de barro o construye casas de arcilla cerca del agua. Estamos en la dura primavera judía, y no en el gran festival de la cosecha del primer capítulo sacerdotal (P) del Génesis. Empiece o no J su rollo

con la derrota del Dragón a manos de Yahvé y con el mar Profundo, ella comienza su relato de lo natural y humano con Yahvé totalmente solo, en una bruma que llega desde dentro de la tierra que él ha creado. Allí, en esa bruma, por ninguna razón o causa declarada, coge un puñado de tierra húmeda y la modela para crear lo que llamaríamos un hombre. Pero este hombre es aún un pastel de barro o una figurilla de arcilla hasta que (presumiblemente un momento después) Yahvé insufla en ella su propio aliento, «el aliento de la vida», en las narices que ha creado. ¿Pone Yahvé su boca en las narices del hombre o es una inspiración de nariz a nariz? Esta cuestión es grotesca, y quizás innecesaria, pues de cualquier manera Yahvé está muy cerca, y de cualquier manera nos besa, aunque sea al modo esquimal. Sería la amorosa ironía de I que su Yahvé infantil insuflase de sus propias narices el aliento en la criatura de su creación. Sin embargo, la escultura se convierte de arcilla en carne, y la primera criatura pasa a constituir un ser vivo, aunque su nombre, Adán, conserve siempre el recuerdo del polvo de arcilla roja del que fue formado.

El poeta del Libro de Job, bajo la influencia de mi profeta menos apreciado, el abominable Jeremías, alegorizó esta creación de Adán como una lección moral de humildad, recordándonos que permanecemos en casas de arcilla y el polvo es tanto nuestro origen como nuestro destino. Sin embargo, la denigración de lo humano es ajena al espíritu de J. Adán es modelado a partir del *adamah*, o arcilla roja, como tributo a la tierra, y por ende como tributo a la humanidad. Para J no hay ninguna «Caída», como veremos, pues considera que no hay nada caído en la naturaleza, terrenal o humana. J es el más monista de todos los autores occidentales, así como san Pablo es uno de los más dualistas. Para J no hay ninguna escisión entre cuerpo y alma, entre la naturaleza y el espíritu. En la medida de mi conocimiento, tal monismo fue una invención de J, mientras que la creación a partir de la arcilla no lo era.

La idea que tiene J de lo humano se funda en la imagen heroica de David, aunque David, por supuesto, nunca es mencionado en el Libro de J. No nos dice allí que Adán sea modelado a imagen de Yahvé, pero podemos suponer que J vio a David como similar a un dios, o teomórfico, casi como si David hubiese sido verdadera-

mente el primer Adán, y el Adán del Edén, un hombre secundario. Sea cual fuere el humor manifiesto que J quiso poner en la grotesca creación de Adán, ese humor no es a expensas de Adán sino de Yahvé. Adán no es un recipiente de arcilla con el aliento de Yahvé recorriendo todo su cuerpo, sino un ser que lleva dentro el aliento de la vida. J, como el David del Historiador de la Corte, es un vitalista heroico o un ser unificado, y su Adán no puede ser dividido en cuerpo de arcilla y alma divina.

Siempre afecta a la elipsis, J nos permite especular sobre las resonancias de su juego verbal con adán («hombre») y el adamah del que fue modelado. Su primer nombre (Adán) no hace referencia alguna al hálito de la vida, de modo que el nombre resulta más dualista que la persona. Esta ironía es un estímulo (no a la humildad, sino a una suerte de sarcasmo), y constituye una guía para el relato siguiente sobre el Edén. Allí surge una de las cumbres de la originalidad de J, la creación de la mujer, quizá la más erróneamente interpretada de todas las invenciones de J. Sin ningún precedente (que sepamos), J elude de manera encantadora tanto la misoginia patriarcal como el resentimiento feminista, a la par que insinúa un tipo de ingenio propio de Bernard Shaw, no compartido exactamente por Yahvé o por Adán.

El Edén, que posteriormente sería descrito por el profeta del exilio, Ezequiel, como «el jardín de Dios», es en J menos un lugar que una época, una era temprana ahora abandonada para siempre. Y en J encontramos, no el jardín de Dios, sino un jardín concebido para nuestros antepasados, *nuestro* jardín, aunque hayamos sido expulsados de él. Franz Kafka, el escritor moderno más asiduamente afín al espíritu de J, captó la esencia de la concepción de J del Paraíso:

En su sentido principal, la expulsión del Paraíso es eterna. Por consiguiente, la expulsión del Paraíso es definitiva y la vida en este mundo es irrevocable, pero la naturaleza eterna del suceso (o, expresado temporalmente, la eterna recapitulación del suceso) hace posible, sin embargo, que no sólo podamos vivir continuamente en el Paraíso, sino que de hecho estemos allí continuamente, lo sepamos o no aquí.

El Paraíso está siempre «allí», y nuestro conocimiento está «aquí», pero nuestro ser está escindido de nuestro conocimiento, y por ende es posible que estemos aún en el Edén. Kafka está aquí reflexionando sobre la nostalgia; y también lo está haciendo J. El coste de permanecer en el Paraíso plenamente era «no conocer el bien y el mal», y aquí las dificultades de comprensión de I han sido enormes. Miles de exegetas han leído la irónica narración de J como una historia de pecado o delito y de su apropiado (o desmesurado) castigo. ¿Depende todo de esos dos árboles, el de la vida y el del conocimiento del bien y del mal, o, a fin de cuentas, son el mismo árbol? Pragmáticamente lo son, puesto que sólo el árbol del conocimiento del bien y del mal está involucrado en la catástrofe, y también éste es una invención de J. El Árbol de la Vida prevalece en la literatura del Medio Oriente antiguo, y sospecho que J interpoló este árbol tradicional en su propio texto como idea interpretativa adicional. Conocer el bien y el mal parece suficiente; tocar el árbol es ser tocado, el mismo día, por la muerte. Yahvé pone un límite, más que un tabú, respecto de tocar o saborear. La conciencia divisoria es el conocimiento de la muerte; no veo amenaza o castigo en esto, sino más bien una afirmación del principio de realidad, de ver cómo son las cosas.

Antes de introducir de nuevo la muerte, J termina la encantadora fábula de la creación de la mujer, una fábula sumamente original puesto que, como ya señalamos, no disponemos de ninguna otra narración sobre la creación de la mujer que provenga del antiguo Oriente Medio. Las ironías de las fábulas de J incluyen a Yahvé y Adán, pero en modo alguno a la primera mujer, aún sin nombre. La misoginia de Occidente constituye una larga y sombría historia de interpretaciones erróneas de la cómica J, que exalta a las mujeres a lo largo de toda su obra, y nunca tanto como en esta historia de la creación deliciosamente irónica. La falta de sentido del humor en creyentes y exegetas siempre ha sido y sigue siendo la mayor barrera para la comprensión de J.

¿Cómo se interpreta la creación de la mujer? Yahvé reflexiona que no es bueno para el hombre estar solo, y resuelve crear una pareja que esté junto a él. Entonces Yahvé modeló de la tierra toda criatura del campo y toda ave del aire, llevándolos ante el hombre para que éste viese cómo llamarlos. Y lo que el hombre llamó a cada criatura viviente fue el nombre de la criatura. Pronto todo animal salvaje tuvo el nombre que el hombre le había dado, toda ave del aire y criatura del campo, pero el hombre no halló a su pareja entre ellos. (4)

«Helpmate» [«esposo, esposa»], el término, hoy desacreditado, que usamos para designar a los miembros de una pareja, proviene directamente de la Versión del Rey Jacobo para referirse al compañero o compañera: «I will make him an help meet for him» [«le haré una ayuda adecuada para él»] (Gén., 2:18). Ésta es una elocuente y errónea traducción de J, cuya expresión hebrea significa «igual a él» o «junto a él», donde la «ayuda», lejos de ser subordinada o auxiliar, traduce una palabra más tarde usada para la relación de Yahvé con nosotros. El Yahvé de I busca un ser correspondiente para Adán. ¿Es una broma de Yahvé, o de J, que la búsqueda de tal ser empiece con el modelado mediante la arcilla de todos los animales y aves? Es la búsqueda de un nombre, y parte de la broma es que Adán no nombre a su mujer más que como mujer, cuando finalmente la recibe como su pareja. Cuando consideramos la tarea de nombrar por parte de Adán, a menudo no recordamos que lo que se nombra es precisamente lo que no es apropiado para resolver la soledad de Adán. La perspicacia de J es nietzscheana mucho antes de Nietzsche: aquello para lo que encontramos palabras es lo que no podemos retener en nuestro corazón.

Yahvé, presumiblemente confuso, apela a lo que Keats llama el sueño de Adán, un sueño del que despertamos para descubrir que es verdadero. El sueño profundo, tardemah, en el que Yahvé sume a Adán es la profunda metáfora de J para el misterio del amor, o lo que Freud llama reductivamente «objeto de elección». El pesado sueño de Adán no es natural, su función es anestésica, y J sugiere maliciosamente que el amor del hombre por la mujer es esencialmente narcisista, relacionado con el misterio mayor del nacimiento. En cierto sentido, lo que experimenta Adán es el único caso masculino de dar a luz. La costilla de Adán es modelada o creada

por Yahvé en uno de los juegos de palabras de J, pues la palabra que significa «costilla» es un término estructural inevitablemente empleado en la descripción de toda operación de construcción. Pero aquí debemos retroceder y comparar a Yahvé como artífice de la mujer con Yahvé como creador infantil y fortuito del hombre. No es sólo que J haya dedicado seis veces más espacio a la creación de la mujer que a la del hombre; es también la diferencia entre hacer un pastel de barro y construir una estructura mucho más elaborada y bella. El hombre proporciona (involuntariamente) la sustancia con la que Yahvé empieza esta segunda y mayor creación. Pero esto significa que la mujer es creada de un ser vivo, y no de arcilla. Presumiblemente ella es animada, y Yahvé no necesita insuflar el aliento en sus narices. Sin duda, el elemento irónico en J es que la segunda vez Yahvé parece haber aprendido a hacer mejor su tarea.

No interpreto la acción de Yahvé de llevar la mujer a Adán como la de un acompañante a una boda, ni siquiera la de un padre que lleva al altar a la novia. A J no le interesa, como veremos muchas veces, ratificar el matrimonio como tal, y menos aún considera a Yahvé como creador y santificador del matrimonio. La ironía de J no cesa en ningún momento en esta secuencia. Nadie ha sondeado más sagazmente los límites del amor sexual, que une en acto pero no en esencia. La separación se enfrenta con el apego, que se revela inadecuado para superar la separación. Nos separamos de nuestra madre y nuestro padre, como la mujer se separó de Adán. El apego no puede convertirnos en una sola carne, y ningún hombre desde Adán *puede* decir: «Hueso de mis huesos y carne de mi carne» (4). Adán y su mujer eran una misma carne; nosotros a lo sumo nos abrazamos con fuerza.

De nuevo se nos pide que volvamos sobre Adán y la mujer porque nos aproximamos hacia el ámbito de la dulzura o zalamería o astucia de la serpiente, una zalamería que es el equivalente de la desnudez sin vergüenza de ellos. El notable juego de palabras de J es muy famoso, pero no siempre es interpretado muy agudamente.

Y he aquí que están desnudos [zalamería], hombre y mujer, y la vergüenza no los toca, pues no la conocen. (4)

La serpiente era de lengua más zalamera que animal cualquiera hecho por Yahvé. (5)

La palabra hebrea 'arom quiere decir «desnudo»; 'arum significa «astuto, sutil, malicioso». Smooth es el mejor equivalente en inglés norteamericano del juego de palabras, como en a smooth customer [«un individuo afable»]. El hombre y la mujer no conocen la malicia; la serpiente no conoce otra cosa. Nuestro problema, como lectores de J, es separar su relato de la serpiente del Edén de la escandalosa prominencia que ha alcanzado en la teología cristiana y en la literatura occidental. Recuperar a J, en particular sobre este punto, es un desafío.

¿Cómo llegó a convertirse la encantadora serpiente de J en Satán? La respuesta parece remontarse al menos al siglo I A.E.C., a ciertos escritos judíos heréticos apocalípticos, entre ellos el Testamento de Adán, la Vida de Adán y Eva y uno titulado de manera errónea, curiosamente, Apocalipsis de Moisés. En el fondo de todos ellos subyace una vida o apocalipsis perdido de Adán, donde presumiblemente el Diablo y la serpiente de I se fusionaron por primera vez, y donde el relato de J acerca de la desobediencia se convirtió en una historia de lujuria. Allí el árbol del conocimiento del bien y del mal desapareció para transformarse en cualquier árbol capaz de asociarse con la serpiente que es Satán. Los rabinos normativos y sus oponentes gnósticos interpretaron por igual erróneamente la historia original de I hasta que todas estas interpretaciones opuestas fueron subsumidas en alegorías cristianas por san Agustín. J concibe al hombre y a la mujer como hijos desobedientes, y a la serpiente como un diablillo zalamero. La lascivia en cambio es una obsesión de los dualistas, que ven el alma y el cuerpo como atrapados en una lucha. Pero I, como ya he demostrado, no era dualista y por ende no se preocupaba demasiado de la lujuria.

Esto nos hace volver al Edén y al juego sutil de J sobre la desnudez y la astucia. La desnudez del hombre y la mujer es su astucia infantil, así como la astucia de la serpiente es su desnudez, en su calidad de ser totalmente natural, que se siente tan a gusto en el Edén como ellos. La desnudez del niño es prácticamente idéntica a la astucia de la serpiente, y ninguna de ellas está ligada a la vergüenza o la timidez excesiva. Nuestros dones naturales, para J, no tienen en sí ninguna vergüenza o culpa original. Podemos inferir que la cultura salomónica no era una cultura de la vergüenza, como la homérica, ni una cultura de la culpa, como la cristiana. Adán y su esposa aún sin nombre poseen el esplendor vitalista de David, el ser humano completo, el favorito de Yahvé, y esa intensidad heroica empieza ensombrecida por la culpa o la vergüenza. Si la conciencia sutil de la serpiente es su desnudez, entonces, como la desnudez humana, la astucia es el modo de libertad de la serpiente. La serpiente está en el Edén porque pertenece a él; su presencia, su habla y su discernimiento no asombran a la mujer, y por consiguiente no debemos pensar en ella como algo mágico o mitológico. Es una criatura de Yahvé, la más sutil, y quizá podamos decir ahora que es su criatura más irónica.

No tenemos ninguna razón para juzgar malevolente a la serpiente. I la introduce acentuando su principal cualidad, no sus intenciones, sobre las que no nos dice absolutamente nada. La búsqueda de la serpiente amplía la conciencia mediante el conocimiento del bien y del mal. Se trata de un discernimiento que Yahvé había otorgado caprichosamente a los ángeles, según el contemporáneo de J, el autor del Libro II de Samuel. J no nos dice por qué Yahvé prefiere no conferir el mismo don equívoco al hombre y a la mujer, o por qué, al revés, la serpiente había adquirido una parte del conocimiento angélico. Puesto que la base del estilo de J es siempre la elipsis, debemos practicar una lectura atenta para determinar qué es lo que se ha dejado fuera, de modo tal que su ausencia sea significativa. Claramente, lo implícito aquí es la sorprendente semejanza entre los elohim, o ángeles, y Adán, semejanza que Yahvé insiste arbitrariamente en mantener. Para I la base de la ironía es siempre el choque de inconmensurables, choque que comienza con la ilusión de lo conmensurable. Nuestra anterior pista falsa, el antropomorfismo, amenaza nuevamente con apartarnos del centro de la imaginación de J, que es, al contrario, la presencia de los elementos teomórficos o divinos en las mujeres y en los hombres. Pero la ironía de J se equilibra sutilmente a favor de la mujer, aún sin nombre, por encima de Adán, Yahvé y la serpiente. Debemos poner este punto de relieve, porque el comentario normativo, particularmente el de la exégesis cristiana, ha hecho de la mujer la culpable. Su respuesta a la serpiente modifica curiosamente la admonición de Yahvé añadiendo «a ése no lo tocaréis». El tabú del contacto es enteramente suyo y es menos un error que una revisión irónica, poniendo de manifiesto cuán infantil puede ser su conciencia. «No comas de él, en verdad, ni siquiera puedes tocarlo», decimos a un niño, y fortalecemos la sensación de privación e impotencia del niño. El contraste entre tal sensación y el inminente castigo de Yahvé aumenta en mucho el sentimiento de compasión que nos despierta la primera mujer.

¿Miente la serpiente? No, aunque diga sólo una verdad a medias cuando insiste en que «la muerte no os tocará» (5). Pero ella no tiene ninguna sensación de temporalidad, sino sólo de inmediatez, y no es consciente de que su verdad sólo es parcial. Tampoco se dirige sólo a la mujer. La expresión hebrea de Jimplica que Adán está presente, oye lo que su mujer oye y no resiste la acción de ésta al darle la fruta. Ella es el niño activo, más curioso o imaginativo, mientras que el papel de Adán es el del niño que imita. Tenemos, pues, dos niños y una criatura de la naturaleza con algún conocimiento preternatural, la serpiente. J no nos brinda un candidato a la culpabilidad, exceptuando quizás a Yahvé, ya descrito como un chapucero en su creación original de postulantes adecuados para Adán. Poner el árbol del conocimiento del bien y del mal como prohibición y tentación es una torpeza similar, el acto demasiado desproporcionado de un padre con respecto a sus hijos, como indican también sus reacciones posteriores. ¿Qué es conocer el bien y el mal? Nuevamente, la errónea interpretación normativa ha reducido este problema al conocimiento o conciencia de la sexualidad, pero I tiene una visión demasiado sana de la sexualidad humana para que tal reducción sea interesante o relevante. El bien y el mal no son diferentes de todo, de la libertad y los límites de la libertad, del autoconocimiento, lo angélico y hasta lo divino. Cuando uno se conoce, conoce la propia desnudez, pero la vergüenza consiguiente no tiene resonancias sexuales, por arduo que la tradición normativa haya hecho el reconocimiento de esto. Abrir los ojos es verlo todo, inmediatamente, y por lo tanto verse a sí mismo como podrían verlo otros, como un objeto. Pero ¿quién hay allí para ver al hombre y a la mujer, excepto su hacedor, Yahvé? Han dejado de ser niños, al menos según su propio juicio, y han adquirido la astucia de la serpiente, mientras que la serpiente adquiere metafóricamente la desnudez de ellos en el terrible juicio de Yahvé sobre ella.

¿Qué hemos de hacer, nosotros o J, del juicio de Yahvé sobre nosotros? Si, como una madre, nos viste mucho más adecuadamente de lo que podemos vestirnos nosotros mismos, debemos destacar lo que I pasa sutilmente en silencio: la primera matanza la lleva a cabo Yahvé a fin de vestirnos (Gén. 3:21). La elección es de Yahvé, no nuestra. Aunque la intimidad de la escena es notable, este modo de presentación es inevitable para J. No estamos presenciando la Caída del Hombre y la Mujer, la desobediencia seguida de una sentencia de muerte, sino una novela familiar que se transforma en una tragedia familiar. No es la Caída lo que está en juego, sino un distanciamiento hiriente, la expulsión del hogar, del jardín donde Yahvé, que es madre y padre, se complace en pasear mientras disfruta de la fresca brisa del atardecer. J, sigo sosteniendo, no escribe en ningún género específico, pero lo que podríamos llamar «literatura infantil» capta parte del espíritu de J. Lo que no es parte de ese espíritu lo resume Claus Westermann, quien en mi opinión rivaliza con Gerhard von Rad en la distinción de ser el más agudo de los exegetas eruditos modernos de J: «I dice mucho más: lo que constituye un crimen contra Dios, un pecado contra Dios, es lo que hacemos cuando desafiamos a Dios. Y nada más: no la conciencia de pecado ni la mala conciencia (Genesis: A Commentary, 1984).

La idea de «un crimen contra Dios, un pecado contra Dios» es algo que sencillamente yo no puedo oír en J. En el cuento para niños que nos cuenta, J no halla crimen ni pecado. Los niños saben que han sido desobedientes. Cuando oyen los pasos del padre, se ocultan y se ven a sí mismos como creen ahora que serán vistos, astutos y desnudos. Cuando el hombre dice que tuvo miedo porque estaba desnudo, ¿oímos a un ser capaz de pecado o crimen? Y lo que el hombre y la mujer dicen a Yahvé es exacto, pues es verdadero, si no suficiente en su totalidad. No. No se trata tanto de que el hombre culpe a la mujer o la mujer a la serpiente, sino de que ambos, de un modo infantil, relatan el suceso como un fenómeno de causa y efecto. Quisiéramos oír hablar a la serpiente una vez más en

su propia defensa, pero Yahvé nos lo impide. Nada puede ser más desproporcionado que los castigos de Yahvé y las transgresiones infantiles que los provocan, pero, como siempre, tal desproporción es el centro de la visión de J.

Las maldiciones de Yahvé parecen haber sido revisadas por J sobre la base de versículos más antiguos, y su mordacidad retórica es apropiada a su dureza realmente chocante. Lo extraño de este Yahvé es inherente a sus cualidades antitéticas: un padre maternal y un juez vengativo. Sus invectivas contra la serpiente son tan excesivas que han alentado dos vigorosas interpretaciones erróneas de J, una judaica y cristiana normativa, y la otra gnóstica; la primera ve a Satán en la pobre serpiente, la segunda la exalta extrañamente como una liberadora. La maldición de Yahvé contra la mujer adquiere un patetismo particular si es válida mi especulación sobre el sexo de J. El dolor y los esfuerzos del parto, tan exclusivos de las madres humanas, son irónicamente asociados por I con el presunto predominio sexual del hombre sobre la mujer. Y la maldición a Adán, el trabajo duro para ganarse el pan, es intimamente vinculada por Yahvé con el ciclo del polvo que vuelve al polvo de la vida y la muerte humanas. Parece haber poco espacio intermedio aquí; el origen y el fin de la vida son iguales. Como las otras maldiciones, ésta es poderosamente reductiva y muy poco atrayente. Dejando a un lado las moralizaciones normativas, ¿qué nos ofrece aquí J?

Empecemos por descartar las interpretaciones paulinas y agustinianas que encuentran aquí la visión de la Caída, visión que comenzó en el judaísmo tardío, en textos como el Libro II de Esdras. J nunca habla de una caída de un plano superior del ser a otro inferior. En J, el hombre y la mujer sufren terriblemente, pero no son degradados a un plano inferior del ser. J no ve el destino de ellos como un «antes» y un «después», sino como un accidente cómico-serio del que apenas son responsables. «Cuando éramos niños, éramos castigados terriblemente por ser niños»: ésta podría ser la esencia del relato de J. Creo que este aspecto de J fue tan bien comprendido por los judíos a lo largo de los tiempos bíblicos que consideraron esta parte del cuento de J como lo que ahora llamamos literatura infantil. Ésta puede ser la razón de que nunca se la mencione de nuevo en todo el texto de la Biblia hebrea. Ningún profeta, nin-

gún cronista y ningún poeta de la Biblia hebrea nos recuerda lo que hizo Yahvé en esta crisis o cómo lo hizo. Éramos como niños al comienzo, y nos hicieron sufrir por ser diferentes de Yahvé y por querer ser menos diferentes de Yahvé. Nuestro sufrimiento, la mayor parte de la carga de nuestra mortalidad, surgen de esta diferencia, y seguramente J pone de relieve la ironía de que sea Yahvé quien insista en la diferencia, y por ende en la mortalidad. Cuando el Yahvé de J dice que somos polvo y debemos volver al polvo, parece haber olvidado que él mismo exhaló el hálito de la vida en nosotros. J no escribe un cuento moralizante sino una historia de niños que termina de manera desdichada. Es así como debían ser las cosas, como las cosas son, dice ella, y tal como son no son buenas para las serpientes, ni las mujeres ni los hombres.

Lo que insinúa la historia de J, tal como yo la interpreto, es la presencia de un judaísmo más antiguo en el que la diferencia entre Yahvé y el hombre y la mujer era menos absoluta; en el que Adán era un Yahvé menor, por decirlo así. Es fascinante que el Redactor normativo, una figura como Esdras el Escriba, aunque no fuese Esdras, mantenga uno de los momentos más escandalosos de J.

«Mirad», dijo Yahvé, «la criatura de arcilla ve como uno de nosotros, y conoce el bien y el mal. Y acaso ahora extienda la mano cual ciego, toque también el árbol de la vida, coma y viva por siempre.» (10)

Ésta es una ironía doble o un doble escándalo. Lo que deja claro es que J no dice que nuestra mortalidad sea el resultado de nuestra desobediencia y consiguiente expulsión del Edén. Habíamos sido creados como mortales: seres vivos, con costados de arcilla y el hálito de la vida moviéndose a través de nosotros, pero que probablemente no mantuviéramos ese hálito para siempre. Más tarde, el judaísmo apocalíptico y el cristianismo temprano interpretaron el Génesis erróneamente, aunque no lo hiciera así el resto de la Biblia hebrea. Como J, su iniciador, ésta no sabe nada de la inmortalidad. Nuevamente, conjeturo que un judaísmo arcaico, muy anterior a J, especuló sobre una inmortalidad adánica, pero tal especulación se ve en J sólo en el extraordinario temor de Yahvé de que un Adán

con conocimiento pudiese comer «ciegamente» el fruto del árbol de la vida y, así, convertirse en uno de los *elohim*. La expulsión del Edén adquiere un patetismo particular en el contexto del recelo de Yahvé.

Echó a la criatura de arcilla, y al este del Edén puso las esfinges aladas y la espada ondulante, centelleantes las dos caras, para que guardasen el camino del Árbol de la Vida. (10)

Difícilmente pueda ser más claro que Yahvé habla muy en serio; la expulsión no es tanto para castigar una desobediencia infantil como para impedir a los seres humanos un ciego o no deseado ascenso a la divinidad. J afirma implícitamente que hay poca diferencia entre el conocimiento de hombres y mujeres maduros, y los *elohim*, o hueste angélica; y esa pequeña diferencia es la inmortalidad. Nuevamente, Kafka es el mejor guía para llegar a J: «¿Por qué nos lamentamos de la caída del hombre? No fuimos expulsados del Paraíso a causa de eso, sino a causa del Árbol de la Vida, del cual no debíamos comer».

Según he demostrado, la historia del Edén de I, como la de Kafka, es cualquier cosa menos normativa. No es un relato moral o teológico, y no posee ningún rango histórico. A los contemporáneos de J, durante, según creo, los años finales de Salomón y los comienzos del reinado de su incapaz hijo Roboam, debió quizá parecerles menos una sencilla fábula de los orígenes humanos que una parábola compleja sobre el declive del reino de David desde la grandeza imperial a la división y la turbulencia. ¿Podemos considerar el Edén y a Adán como la edad heroica de los judíos, y a David como el favorito de Yahvé? La diferencia con estos seres, en las que Yahvé insiste con terrible ferocidad, se convierte también en la creciente inconmensurabilidad entre David y su nieto Roboam. No obstante, el contraste más profundo entre seres humanos no es temporal, sino que consiste en la diferencia entre hombres y mujeres. Hava (Eva), a quien se acababa de poner nombre, permanece en nuestro recuerdo de la lectura de J como la criatura más vivaz, y también como la más cruelmente castigada por Yahvé.

Cain y Abel

«Como Yahvé, yo he creado un hombre» (11) es la orgullosa afirmación de Eva cuando Caín nace de ella. ¿Cómo tomaremos su exuberante exclamación? La historia de Caín, tal como la cuenta J, es otro de los enigmas elocuentes de este gran autor, cuya grandeza nos resulta ahora difícil de separar de su interpretación en el judaísmo tardío o el cristianismo. En esta exégesis, Caín encarna el mal desde el principio; algunos hasta han afirmado que su padre era Sammuel, interpretando mal la jactancia de Eva: «He creado un hombre mediante el ángel de Yahvé». Siendo J tan sutil, yo interpreto la afirmación de Eva como un error irónico y narcisista por su parte, pues compara la creación de Caín con su propia creación por parte de Yahvé, más que con el modelado divino de Adán con la arcilla. Caín es la primera creación humana después de la expulsión, y su característica fundamental no es el mal sino un resentimiento implícito contra Yahvé. A fin de cuentas, es él, y no Abel, el pastor, quien recoge la maldición de Adán y cultiva el suelo. Su ofrenda, fruto de la tierra, no supone la muerte de ninguna criatura, y no obstante es rechazada, aunque él sea el primogénito. I no da ninguna razón de la preferencia de Yahvé por Abel, y es igualmente lacónica sobre la provocación del gratuito y repentino asesinato de Abel por Caín.

Aludiendo amargamente al asesinato de su hermano, Caín expresa su infame rechazo, respecto de ser el guarda de su hermano. La ironía se suma a la ironía; Caín debe convertirse en un nómada porque la tierra clama contra quien la había trabajado. Como sus padres fueron expulsados del Edén, ahora Caín es expulsado del suelo, para establecerse en la tierra barrida por el viento, donde funda una ciudad, que será, necesariamente, la primera de todas las ciudades. J, a quien sólo puedo ver como una habitante de la antigua ciudad de David, y del esplendor urbano de Salomón, quizá reflexione oscuramente sobre aquello en que se ha convertido tal ciudad bajo Roboam. Lo cierto es que lo urbano, para J, se funda en el asesinato del hermano, asesinato provocado por la arbitrariedad de Yahvé. El drama poético de Byron, Caín, un misterio, me parece más cercano que la ortodoxia al espíritu de J, pues el Caín de J es un rebelde trágico, y no un villano.

Gigantes en la Tierra

Set, «otra simiente», nace para reemplazar a Abel, y engendra a Enós, cuyo nombre, «dulce mortal», es de por sí una contradicción deliberada o al menos lo parece. Con gentil ironía, J equipara el tiempo de la dulce mortalidad con la época en que Yahvé es llamado por su nombre, curiosamente afectuoso (*«fond calling»*) (17). Otro apelativo afectuoso surge cuando los *elohim* desean a las bellas hijas de los hombres. Tales emparejamientos inapropiados de mortales con inmortales, no aceptables para Yahvé, no causan en cambio horror, ciertamente, a J. Yahvé recuerda que el hombre es carne mortal, e insiste en que el aliento de la vida protegerá al hombre sólo por un plazo fijo: los no despreciables ciento veinte años. Volviendo a la pregunta de Caín acerca de si es él el guarda de su hermano, vemos allí un juego irónico; porque Yahvé pone límites, de este modo, a su propia vigilancia. Además lo que tanto preocupa a Yahvé es a ojos de J algo bastante divertido:

He aquí la raza de gigantes: fueron entonces en la Tierra, desde el tiempo en que los hijos del Cielo entraron en las alcobas de las hijas de los hombres. Figuras de héroes les nacieron, hombres y mujeres de fama mítica. (20)

No oímos condena en J, sino una apreciación irónica de esos hombres y mujeres míticos, figuras cuyos nombres no han sido dispersados, aunque no gocen de la Bendición divina. Pero la amenaza inminente se vuelve inevitable cuando Yahvé prepara el Diluvio. El Yahvé de J es muy específico al expresar su disgusto por todas las criaturas que ha creado: por los seres humanos, los animales y las aves. No deberíamos pasar por alto la reservada y graciosa indiferencia de J con respecto a la inaudita desaprobación de Yahvé del deseo natural ¡aun en animales! Estamos a punto de embarcarnos con Noé, pero en J este viaje tendrá aspectos cómicos. Así el recto Noé, su familia, su zoo, entran todos en el arca, que luego el mismo Yahvé cierra con sus propias manos.

Estamos otra vez en el género de lo que llamamos literatura infantil, si es que alguna vez lo hemos abandonado. Terminado el Diluvio, Yahvé, aplacado, siente un «grato perfume» (26) y declara que no habrá más destrucción de personas o animales. A Noé, el primer borracho, lo festejó espléndidamente G. K. Chesterton en un poema en el que el más justo de su generación canta como estribillo: «No me preocupa adónde va el agua si no se mete en el vino». Empiezo a sentirme redundante en mi insistencia en que J es un escritor cómico cuando llegamos a la historia de Noé y sus hijos. Tengo sospechas de que la exuberancia de J ha sido censurada aquí, y que Cam no solamente observó las partes pudendas de su padre. Cuando Noé «yacía desnudo en medio de su tienda», presumiblemente estaba gozando a su mujer, porque «tienda» sería una aceptable metáfora para aludir a la dama. Y además, la afirmación de que Cam «se complació en la desnudez de su padre», tiene un sesgo sospechoso, casi como si sugiriese sodomía. Ciertamente, disfrutamos a continuación del gesto divertidamente respetuoso de Sem y Jafet.

Pero Sem y Jafet tomaron una manta, se la echaron a los hombros, entraron andando hacia atrás y, vueltos los rostros, cubrieron al padre desnudo: no vieron la desnudez de su padre. (28)

Estos dos jóvenes ingeniosos reciben su recompensa: el hijo de Cam, Canaán, es maldecido, mientras que Sem y Jafet comparten el dominio sobre Canaán. Los historiadores interpretan esto como alusión a una posición hostil común de los hebreos y filisteos del siglo XII contra los cananeos nativos, pero yo me inclino a interpretarlo como otro ejemplo del humor de J. Tan escandaloso es el episodio de Noé y sus hijos, que la alegoría política debe de haber tenido su mismo carácter. Evidentemente, Canaán gozaba de un tipo de sexualidad algo más libre de la corriente en la Jerusalén postsalomónica, y quizá la intención humorística de J era destacar ¡que hasta los filisteos eran menos depravados sexualmente que los cananeos! Lo que parece claro es que tanto Noé como la historia

del Diluvio tienen para J poca o ninguna significación espiritual, a diferencia de la versión solemne de P, que constituye un relato de la Primera Alianza. Debido a su ironía incesante, J parece haber disfrutado del Diluvio, del arca y de Noé por sí mismos.

Cumbre del arte de J, la Torre de Babel puede ser presentada mejor por su legítimo heredero moderno, la Gran Muralla China de Kafka. Kafka escribe acerca de un erudito que

sostenía que sólo la Gran Muralla proporcionaría por primera vez en la historia de la humanidad cimientos seguros para una nueva Torre de Babel. Por lo tanto, primero la muralla y luego la torre. [...] La naturaleza humana, esencialmente mutable, inestable como el polvo, no puede soportar ninguna restricción; si se ata a sí misma, pronto empieza a desgarrar locamente sus lazos, hasta que hace pedazos todo, la muralla, los lazos y a sí misma.

Así, Kafka halla en el impulso a construir la torre la misma fuerza que destruirá la torre. ¿Es éste también el juicio de J? El problema del tono y de la posición de J, están nuevamente en el centro de la cuestión de la interpretación.

La humanidad entera, unida por una sola lengua, parece tratar de evitar que su nombre sea dispersado, mediante la construcción de una torre que toque el cielo. El objetivo es la fama, más que la rebelión contra Yahvé, aunque buscar la fama sea necesariamente rebelarse contra Yahvé. Todo impulsa a ser como los gigantes en la Tierra y a lograr renombre. Yahvé, aunque presumiblemente tiene una perfecta visión de lo que está ocurriendo, desciende para disfrutar de una de sus inspecciones sobre el terreno. Su reacción es similar a su decisión de que Adán y Eva deban ser expulsados del Edén para que no devoren el fruto del árbol de la vida. Una humanidad unida no parece demasiado del gusto de Yahvé:

«Son un solo pueblo, con una misma lengua», dijo Yahvé. «Entre ellos han concebido esto, y no cejarán mientras no haya límite a lo que toquen. Entre nosotros, descendamos pues, confundamos su lengua hasta que el amigo no entienda al amigo.» (29)

Se dirija Yahvé a sus ángeles o, más característicamente, a sí mismo, lo que revela nuevamente es que, en J, Yahvé es un diablillo antitético o un sublime enredador, en modo alguno moral o espiritualmente superior a los constructores de Babel, excepto que su propia lengua no ha caído en la confusión. La humanidad construye la torre, mientras que Yahvé inventa Babel o la confusión, la confusión de lenguas. Buscamos la fama, y Yahvé nos dispersa, para que también quede disperso cada nombre, excepto el suyo. Yahvé desea que vivamos en Babilonia, o en el parloteo, excepto en la medida en que nos convirtamos en hijos de Abraham, una vez que Abram se haya transformado en Abraham.

A pesar de que I haya dado origen a Kafka, ella interpreta la parábola de Babel aún más oscuramente que su sucesor. También ve ella, como Kafka, que no podemos soportar ninguna restricción, pero no halla en nosotros esa fuerza que derribe la torre aunque sea ésa la misma fuerza que la construyó. Su torre no es ninguna Gran Muralla China, polvo inestable que aspira a ser un fundamento estable para una torre que podría cubrir el cielo. Para empezar, su torre es una torre destruida, puesto que lo que se eleva contra Yahvé debe ser destruido por Yahvé. Tanto su retórica como su asunto son, como siempre, lo inconmensurable. Somos o podemos ser como dioses o teomórficos, pero no podemos ser Yahvé, aunque lleguemos a ser David. Yahvé es la ironía, y no únicamente el espíritu de la ironía. Quizá sea la ironía de la mera masculinidad, vista desde la perspectiva maravillosa de J. Siempre somos niños, y por ello construimos la Torre de Babel. El Yahvé de I también es un niño, un poderoso y extraño niño varón, y echa abajo lo que nosotros construimos. Él bendice o dispersa; y nosotros somos dispersados a menos que, como Abram, oigamos y respondamos a una llamada.

ABRAM

LA HISTORIA del pueblo judío comienza con los antiguos hebreos, o habiru, una gente revoltosa, según la opinión de los funcionarios egipcios de la Edad del Bronce, quienes parecen haber sufrido cierto hostigamiento por parte de estas tribus errantes o seminómadas, quizá más parecidas a una casta social que a una unidad étnica. Poco después del comienzo del segundo milenio A.E.C., los habiru iniciaron un desplazamiento desde la Mesopotamia hacia el oeste, hasta acercarse al Mediterráneo. Un grupo de ellos fue encabezado más tarde por un buscador inquieto y carismático, Abram, quien con el nombre de Abraham se convirtió en padre del judaísmo, del cristianismo y del islam. Tal vez dieciocho siglos antes de la Era Común Abram decidió abandonar la Mesopotamia, por razones que, muy probablemente, eran tan espirituales como la Biblia hebrea afirma que lo fueron. Los estudiosos concuerdan en que las tierras gobernadas por la antigua dinastía babilónica de Hammurabi y sus sucesores gozaban de una civilización magnífica, pero la disconformidad de Abram con la cultura religiosa lo llevó a marcharse. Yahvé le dice a Abram: «Vete del lugar donde naciste» (30), y Abram hace lo que Yahvé le dice, aunque esta decisión a la edad de setenta y cinco años sea bastante drástica. Pero lo que quiere decir Yahvé es firme: «No te quedes para seguir orando a otros dioses».

No existe ninguna otra prueba independiente de que Abraham existiese como personaje histórico distinto del de la tradición, pero debe de haber habido una figura semejante, aunque su determinación en el tiempo no pueda realizarse. En su momento inaugural, las religiones tienden a concentrarse en una única con-

ciencia, así como los relatos son escritos inicialmente por individuos, sea cual fuere la morfología de los cuentos populares. Yahvé no fue inventado por el Yahvista, aunque en este libro yo sostenga que J creó su propio Yahvé. Si los judíos son hijos de Abraham, entonces su padre tuvo una existencia real, o quizá varias existencias.

La progenie literaria de J incluye a Thomas Mann en sus bellas novelas *Cuentos de Jacob* y *El joven José*, los dos primeros volúmenes de la tetralogía *José* y sus hermanos. Mann señala sagazmente lo que podría llamarse la reaparición de una identidad entre los patriarcas hebreos.

De tal modo, y muy sencillamente, había Eliezer descrito a Abraham para José con sus palabras. Pero inconscientemente su lengua se bifurcaba al hablar y también se refería a él de muy distinta manera.

Siempre era de Abram, el hombre de Ur, o más correctamente de Harrán, de quien hablaba la lengua bifurcada, llamándole el bisabuelo de José. Ambos, el joven y el viejo, sabían muy bien que, a menos que hubiese luz de luna, Abram no era el hombre, ese inquieto súbdito de Amrafel de Shinar; igualmente, ningún bisabuelo vivió ¡veinte generaciones antes que él! Pero esto era una inexactitud insignificante comparada con otras ante las cuales tuvieron que hacer la vista gorda; pues ese Abraham de quien hablaba la lengua ahora, de manera cambiante e incoherente, no era él tampoco, que había vivido a la sazón y se había sacudido el polvo de Shinar de los pies; sino más bien una figura diferente muy detrás de la otra, visible a través de él, por decirlo así, de modo que la mirada del muchacho titubeaba y se hacía más confusa en esta perspectiva, lo mismo que en el llamado Eliezer, una perspectiva siempre más brillante, desde luego, pues es luz que brilla a través.

Uno de los Abrahames es anterior en más de seis siglos al joven José, mientras que el otro es el bisabuelo de José; son dos Abrahames, pero también uno, pues la luz de Yahvé brilla a través de ellos, tanto en Mann como en el Yahvista. En A History of the Jewish

People (ed. H. H. Ben-Sasson, 1976), Abraham Malamat, el distinguido historiador israelí de los orígenes hebreos, resume el mismo fenómeno con el lenguaje de la erudición:

Los intentos para determinar una fecha relativamente exacta de la actividad de los patriarcas están condenados al fracaso, pues de hecho es dificil hablar del llamado «período patriarcal» como entidad cronológica bien definida, aunque se acepte la tradición bíblica como tal. Más bien parecería que, insertadas en este ciclo narrativo, existen reminiscencias de procesos históricos seculares que pueden remontarse a las migraciones semíticas occidentales dentro de la Media Luna Fértil, las cuales se abrieron paso siempre hacia el este y llegaron a su culminación durante el primer cuarto del segundo milenio. Estas vastas extensiones de tiempo fueron introducidas en la narración bíblica en un mero esquema trigeneracional: Abraham, Isaac y Jacob.

Puede ser cierto que, si no fuese por el Yahvista, habríamos conocido a un Abraham diferente, pero igual conoceríamos a un Abraham, ya que su papel es ineludible. Moisés, pese a las afirmaciones de Freud, no inventó el monoteísmo; lo hizo Abraham, y por lo tanto la promesa de Canaán fue hecha a Abraham, y sólo secundariamente a Moisés, a quien de todos modos se le prohibió ir allí. Por consiguiente, Abraham es el origen. Pero ¿qué clase de hombre era? Su personalidad no se encuentra tan plenamente desarrollada por el Yahvista (o por Mann) como las de Jacob y José (¡cuán poco sabemos o nos interesamos por la personalidad de Isaac!), y sin embargo su naturaleza es intensa y vívida, y permanentemente accesible para nosotros. El centro de su conciencia es el descontento, una cierta impaciencia con las cosas tal como son. Aunque la causa de su descontento nos sea desconocida, es posible especular sobre su malestar. En vez de idealizar el rechazo de Abraham hacia la idolatría, podríamos seguir las ponderadas especulaciones de Ephraim Speiser en su Anchor Bible Genesis: «Puesto que significaba un alejamiento drástico de las normas existentes, el concepto de monoteísmo tuvo que abrir de nuevo camino.

Así [...], de manera sorprendentemente súbita, Abraham recibió una llamada».

Desconocemos qué impulso guió a J al comenzar su relato de Abram de manera abrupta, pero desde entonces la norma para la vocación profética se transmite mediante la experiencia de la ruptura de la continuidad. Yahvé dice a su primer heraldo o profeta que la ruptura debe ser triple: con el lugar de nacimiento, con la casa del padre y con el país o tierra natal. Ha de ser desdeñado un triple origen, y Abram debe hacerlo no por un objetivo visible sino tan sólo por «una tierra que te mostraré» (30). «Vete del lugar donde naciste» constituye una orden audaz e implica, como repetiría Nietzsche, que, para bien de la vida, el origen y la meta deben ser mantenidos lejos el uno del otro. De todas las incontables originalidades de J, o de las originalidades de su Yahvé, ésta es la más sorprendente, y nos hace volver a la más destacada característica de J: su tendencia a la elipsis, a omitir cosas. Yahvé no se digna decir por qué ordena a Abraham salir y alejarse de sus orígenes. La razón está supuesta en el estilo del mandato. ¿Cómo recuperar lo que J tan deliberadamente ha dejado a un lado?

Abandonar todo en respuesta a una llamada es un acto enorme y trasciende la mera obediencia. En el relato que debemos a J nadie antes de Abram recibe el impulso de ir más allá de sí mismo: ni Adán, ni Noé. Abram sigue las palabras de Yahvé antes de que se le diga el propósito de la llamada; en cierto sentido, Yahvé no se lo dice nunca, y aquél no necesita que se lo diga. Abandona una civilización altamente desarrollada, a causa de su disconformidad implícita con su cultura. Rashi, comentando el lekh lekha, «decídete», lo interpreta como «para tu beneficio», porque Abram no tenía hijos en Ur pero en Canaán daría origen a una gran nación. Mucho más sutil es la interpretación cabalística en el Zohar, donde Yahvé alegoriza a Abram como ab, «padre», y ram, la «altura» sobre él desde la cual emanó por primera vez el aliento-alma en la creación yahvista de Adán. Así, la alegoría rastrea el movimiento del aliento-alma de Yahvé a la nariz de Adán, mediante la exhortación a Adán o al alma a ir de Yahvé al país o a la tierra que es el cuerpo de Adán, un cuerpo sagrado y erguido.

Moshe Idel, el gran revisionista de los estudios cabalísticos tras

Gershom Scholem, halla en la Cábala la supervivencia de un judaísmo preyahvista. Dentro del espíritu de Idel (y del Zohar), encontramos aquí una ironía de la repetición totalmente característica de J. Las instancias a Abram para que se marche a Canaán repiten el mecanismo de transformación de Adán en un ser vivo: ambas acciones dependen del descenso del aliento-alma de Yahvé, una vez hacia el cuerpo y otra hacia la tierra. La llamada de Abram es una segunda Creación, un urgente y nuevo comienzo. He aquí el profundo enigma: ¿considera J esa llamada como un movimiento desde la idolatría hacia el monoteísmo, o esta perspectiva proviene enteramente de la tradición normativa que desembocó finalmente en el judaísmo rabínico del siglo II E.C.?

Martin Buber, un gran intérprete de la Biblia que no pertenecía a la tradición normativa, interpretó al Abram de J como un visionario, como el primer profeta de Israel: «Con Abraham lo que importa no es su carácter tal como Dios lo encuentra, por así decirlo, sino lo que hace, y aquello en que se convierte». Lo que hace Abram es responder inmediatamente a la llamada de Yahvé; y se convierte en Abraham, el padre de los judíos, los cristianos y los musulmanes, todos los cuales son hijos de Abraham.

El tropo o metáfora de J para la llamada profética de Abram es la paternidad, como lo captaron y afirmaron tanto Rashi como el Zohar. Y la paternidad de Yahvé es el último tropo humanizante de J. Lo que Abram inicia es la relación con Dios Padre, relación opuesta a la civilización mesopotámica, con su panteón de dioses esencialmente iguales. J era una ironista demasiado grande y una pensadora demasiado sutil para decirnos explícitamente que la paternidad de Yahvé constituía un avance espiritual con respecto a los dioses sin líder de los babilonios. Lo que se nos muestra, implícitamente, es que se trata de lo que nosotros (y Freud) llamaríamos un avance psicológico, un alejamiento de la angustia en la búsqueda de la tranquilidad familiar que confiere la autoridad de un padre fuerte aunque misterioso, ese Dios que puede ser invocado por su nombre.

El nombre «Abram» significa «padre elevado»; sólo en P Abram se transforma en «Abraham», o «padre de un conjunto de naciones». La metáfora de J de la paternidad es más simple y más drástica; Yahvé y Abram son, ambos, padres, pero no de multitudes sino de una elite, de unos pocos elegidos. La visión normativa de Yahvé como padre universal no está en absoluto en el espíritu de H. No obstante, para profundizar en la metáfora de la paternidad en J, debemos esperar hasta que Jacob sea el centro de nuestra discusión. Para la relación entre Abram y Yahvé, vuelvo ahora a los elocuentes enigmas de Thomas Mann en *El joven José*.

El Abraham de Mann realiza la buena acción de alguien que «se apodera de la múltiple y angustiosa incertidumbre y la convierte en lo único, lo definido y lo tranquilizador, de quien proviene todo, el bien y el mal, lo repentino y temible tanto como lo bendito y común, y a quien en todo caso debemos aferrarnos». Esta concentración del mundo espiritual con el único y verdadero Dios lleva a Mann a una formulación audazmente irónica.

... en cierto modo Abraham era el padre de Dios. Lo había percibido y al concebirlo le dio existencia. Las poderosas cualidades que se atribuyó probablemente eran una posesión original de Dios. Abraham no era su creador. Pero a fin de cuentas, ¿no lo era, si las reconoció, las predicó y mediante el pensamiento las hizo reales? Las poderosas propiedades de Dios, en verdad, eran algo objetivo, que existía fuera de Abraham; pero al mismo tiempo estaban también en él y eran de él. En ciertos momentos, el poder de su propia alma era apenas distinguible de aquéllas.

Yo modificaría a Mann sustituyendo a Abraham por J, con el mismo espíritu con que los sabios pusieron a Moisés en lugar de J. Aunque no lo inventara, J es el autor de Yahvé, del mismo modo en que Shakespeare no inventó a Hamlet. Yo aventuro que el poder de J como escritor hizo posible el judaísmo, el cristianismo y el islam, aunque sólo fuese porque la furiosa vivacidad de su Yahvé ofreció a la tradición un ser inolvidable y misterioso. Inevitablemente, el Autor Sacerdotal (P), el Redactor y los guardianes del judaísmo, el cristianismo y el islam normativos han enmudecido y eludido el escandaloso Yahvé de J, pero de todas maneras a ella le deben esa visión que debió ser reducida y adaptada al moralismo y a la creencia ortodoxa. En verdad, ella hizo más que eso, al conceder-

les el escándalo de un Dios demasiado humano que al final se resiste a la moralización o a su traslado a las alturas. Para complementar a ese escandaloso Dios, J también ofreció a los normativos un conjunto bastante escandaloso de matriarcas y patriarcas, hombres y mujeres apasionados no siempre guiados por escrúpulos, el respeto o el espíritu de justicia, y menos aún por el espíritu de abnegación.

El Abraham de la leyenda judía es muy diferente del escueto retrato de I, quien no siente particular afecto por los patriarcas, y cuya actitud hacia Yahvé se distingue poco por su respeto o admiración. Uno de los milagros de las sutiles tonalidades de I es su equilibrio único entre la ausencia de apasionamiento y la expresión irónica. El Abraham de la tradición, presuntamente antes y después de ella, posee atributos extraordinarios. Ya de niño proclama a Dios. Desafía al tirano Nimrod de Babilonia, primer cazador de hombres, destruyendo ídolos del rey, y sobrevive al intento de Nimrod de quemarlo vivo en un horno encendido. En cambio, no hay nada de esto en el relato de J sobre Abraham. J empieza por la llamada de Yahvé a Abram para que se marche, y el padre de todos los seguidores posteriores de Yahvé obedece. En Bet-el, Abram llama por primera vez a Yahvé por su nombre (Gén. 12:18), lo cual puede ser la sobria manera en que I realiza casi tres mil años antes la observación de Thomas Mann: en Bet-el, Abram engendra a Yahvé.

J se extiende en vastas secuencias narrativas, y Abram desciende a Egipto, como José y Jacob y todos los hijos de Israel después de él. El descenso al submundo de Egipto y el retorno a la luz de Canaán es el gran ciclo de la obra de J, que va desde la llamada a Abram hasta la muerte y el entierro de Moisés. El primer descenso a Egipto en J (Gén. 12:10-20) es una comedia peculiar que favorece muy poco a Abram. Escapando del hambre, Abram, extrañamente, teme que la belleza de su mujer lo ponga en peligro, y adopta de modo innoble el papel de su hermano. Sarai accede lealmente, con muy dudosos resultados, pues el texto de J da a entender claramente que la mujer de Abram se convierte en concubina del Faraón, con ganancia material para su «hermano» Abram. Es difícil oponerse al juicio moral contra Abram del sabio judío normativo Nachmánides: «Fue un pecado». Sin embargo, no es éste el juicio de J; J no emite un juicio, ni aquí ni en ninguna otra parte. Una de las mu-

chas ironías extraordinarias de J es que este autor, sobre el que reposa en última instancia el moralismo religioso occidental, sea el menos moralista de los escritores, incluido Shakespeare. No obstante, debemos hacer frente a una delicada cuestión: ¿por qué J relata (o vuelve a relatar) una historia tan perjudicial para Abram, el manantial de la religión de su pueblo, o de la religión que se convirtió en un pueblo?

Otro de los autores del Pentateuco, el supuesto escritor E, cuenta una historia similar de Abram y Sarai en relación con el rey filisteo Abimelec en Génesis 20, pero, como es característico en él, E es más remilgado, y Abimelec nunca toca a la dama. I vuelve inexorablemente a abundar en la cobardía y la mendacidad de los patriarcas en Génesis 26, donde Isaac apela a una treta similar, pero por una razón muy endeble, casi como si sólo estuviese imitando a su padre, por una especie de reflejo. Sin duda, J usó un material recibido (y E, como de costumbre, copió y modificó a J). Pero, ¿con qué fin, debemos preguntarnos, I habría mantenido un relato tan poco halagüeño sobre Abram? Los defensores normativos de Abram se han desesperado y no han podido aceptar el juicio de Nachmánides sobre el pecado sino sólo en la medida en que se acepte que no hubo adulterio; pero ésa no es una lectura de I sino una mera expresión de deseo. Si la inescrutable I da alguna clave sobre su actitud, es en el repetido énfasis sobre el enriquecimiento de Abram. «Por causa de ella», «por causa de Sarai», «por causa de quién...», resuena a través del episodio como un estribillo irónico (31-32). ¿Por causa de quién, en verdad? Abram sale de Egipto «rodeado de ganado, lento de plata y oro». El padre de la religión de Yahvé es tan humano, demasiado humano, como Yahvé, y hasta ese momento, al menos, lo que J nos ha mostrado es que un patriarca teomorfo y un Dios endiabladamente humano no deben ser juzgados. Pues ¿quién podría juzgarlos?

En el texto de J, Abram se recobra del todo, cuando marcha con Yahvé por el camino a Sodoma y, cortés pero firmemente, trata de disuadir a Yahvé de su decisión de destruir las Ciudades de la Llanura. La secuencia que lleva a Abram de su estancia en Egipto a la destrucción de Sodoma es una de las transiciones más extrañas de J. Vemos la construcción por Abram del primer altar a Yahvé,

luego la separación de Abram y Lot, y después la yuxtaposición de Sodoma y el pacto de Yahvé con Abram. Aquél promete a éste una descendencia tan numerosa como las estrellas: «Confió en Yahvé, y se le contó como fortaleza» (35). Nada, ni siquiera en J, es más extraño que la ceremonia en la que se celebra el pacto sellado entre Abram y Yahvé.

Así fue: ido el sol, reina la oscuridad. Y he aquí que un horno humeante y una antorcha encendida pasan entre los cuerpos partidos. (36)

Esta visión está destinada a satisfacer el ruego de Abram a Yahvé de una confirmación de la promesa divina, pero en ella está involucrado algo más que un signo tranquilizador. Para J, una palabra de Yahvé o de Abram es también un acto y una cosa. Yahvé mismo es calor y luz, horno humeante y antorcha ardiendo, horno de aflicción y signo de liberación. Los sacrificios divididos dan testimonio de la asombrosa igualdad del pacto entre Abram y Yahvé, mientras que el posterior gesto de Abram de ahuyentar los buitres parece ser un ademán apotropaico, una especie de rechazo de la superstición, aunque reconociendo su fuerza y su permanente carácter temible. Como gran artista de la literatura, I prepara para lo misterioso de la profecía del Éxodo, para el sueño profundo y para el terror mortal de Abram al invocar extraños rituales arcaicos, gestos que deben de haber precedido en mucho tiempo aun a una versión más antigua de la religión hebrea. Aquí, tanto la ilustración salomónica como el vitalismo davídico están en declive o son momentáneamente velados por una magia primitiva pero aún vigente para Abram y para Yahvé.

La concertación del pacto plantea necesariamente el tema de la progenie, sin la cual la Bendición divina carece hasta de significado literal. J empieza con el angustiado pedido de Sarai de que su dolor por no tener hijos sea acallado mediante la intervención de Agar. La amarga relación entre Agar y Sarai nos es magistralmente transmitida por J mediante las miradas, mediante el poder destructivo de los ojos de las mujeres rivales. Un toque sutil es que el ángel de Yahvé (o el mismo Yahvé, en el texto original de J) induce a Agar

a volver, recurriendo a la misma imagen: «Haré tan numerosa tu simiente que el ojo del hombre no podrá contarla». Todo el pasaje culmina en una apoteosis de la imagen, cuando Agar saluda a Yahvé: «Eres el Dios que lo ve todo. Eres el Dios que viví para ver, y después de verte viví» (38). La fuente de Agar es llamada «Pozo de la Visión Viviente», de modo que el episodio se convierte en un himno a la sensibilidad de Yahvé como curador, algo casi único en J.

La secuencia serio-cómica introduce uno de los triunfos cómicos de I, la escena del «picnic» en Mamre. Abram, durmiendo la siesta al calor del mediodía, despierta y se encuentra mirando fijamente por la abertura de su tienda a tres hombres, a uno de los cuales reconoce como Yahvé. La revisión y la tradición normativas se han esforzado por demostrar que Abram recibe a tres ángeles, pero el texto de I dice claramente que uno de los tres elohim era el mismo Yahvé, que va a visitar a su elegido favorito. Yahvé se sienta a la sombra de los árboles con sus dos compañeros y disfruta de un almuerzo de ternera, requesón, panecillos y leche. Contento, se complace en expresar su insólita profecía preternatural de que Sarai tendrá un hijo. Por una vez, aventuraré la tesis de que la postura de J es casi comprobable; su simpatía y la nuestra están con la formidable pero anciana Sarai, que ha dejado muy atrás la menopausia, y que observa con torva exactitud: «Ahora que estoy hecha a gruñir, ¿tendré que gruñir de placer? También mi señor está reseco».

Carecemos de nombre (que yo sepa) para el humor de J cuando Sarai se ríe, y Yahvé, ofendido, proclama: «¿Es cosa tan sorprendente para Yahvé?». Ella se muestra amargamente sensible, y él, muy pomposo; pero puesto que de hecho él es Dios y no una mera deidad local e inferior, Sarai también se asusta de modo evidente y dice: «No, no me reía» (41). ¿En qué otro sitio de la tradición occidental Dios puede decir, pese a la negativa: «Sí, te reíste»? Pero luego estamos a punto de ver al Yahvé de J en una actitud incluso más contradictoria, avanzando sobre Sodoma para destruir a los que hicieron alarde de su desprecio por él, pero a la vez deteniéndose para explicarle todo a Abram, y tolerando largas discusiones sobre si la destrucción tendrá lugar o no. Puesto que aquí de pronto en-

cuentro a J, comúnmente tan reservada, en tren de conceder una considerable dignidad y valentía a Abram, y de mostrar una notable indulgencia hacia Yahvé, me siento obligado a ir más despacio y a abordar la cuestión (que examinaré de nuevo en una sección posterior, «La psicología de Yahvé»). ¿Qué hace Abram? ¿Por qué Yahvé lo acepta de tan buen grado? ¿Cómo debemos entender aquí la actitud de J hacia Abram y hacia Yahvé?

La secuencia de Sodoma comienza con una indicación de terrible patetismo en la imagen de la «faz arrogante» de la ciudad que está a punto de ser destruida.

Las figuras se levantaron, marchando hacia Sodoma; desde allí veían su faz arrogante. Abram los acompaña, mostrándoles el camino. (42)

Presumiblemente, «mostrándoles el camino» era una cortesía por parte de Abram; el anfitrión pone a sus invitados que se marchan en el camino, que, es de suponer, era bien conocido por Yahvé y sus ángeles. Pero Abram tiene otro motivo y otro programa: salvar vidas, salvar Sodoma. Sólo hay un camino para lograrlos: discutir con Yahvé para disuadirlo. Abram, sabiendo (como dice que sabe) que él sólo es polvo y cenizas, nada en sí mismo, pasa a actuar como si fuera todo, como si fuese conmensurable con lo inconmensurable. Hasta entonces, el Abram de I no había sido un héroe, ni siquiera un hombre particularmente compasivo. Se alza, no ante el desafío, sino contra la destrucción, aunque sea supuestamente una destrucción merecida. Hasta ahora, no tenemos suficiente conocimiento, en I, para comprender por qué el llamado fue Abram y qué significaba que él respondiera a la llamada, que se marchase de su tierra. Lo que Jacob mostrará luego en su reacción a la violencia de Simeón y Leví (Gén. 35:30), Abram lo muestra primero contra la probabilidad de una violencia angélica ordenada por Yahvé.

Éste es el más bello momento de Abram en J, y es digno de considerable meditación. Abram y Yahvé por igual se elevan en nuestra estima y afecto cuando oímos a éste declarar que ama a Abram y espera «tolerancia y justicia» que emerjan de la enseñanza y el ejemplo de Abram (42). Y justamente esto surge de la audaz

pregunta de Abram: «¿Es posible –no lo permita el cielo– que tú, juez de toda la tierra, no traigas justicia?». (43) No creo que la pregunta sea respondida por la destrucción de Sodoma y, evidentemente, tampoco lo creen Abram ni J. Se le discute a Yahvé hasta el caso de diez de los justos, y Abram tiene que detenerse aquí, pues el creador de Adán evidentemente está a punto de perder la paciencia. Además, el populacho, siempre dispuesto a ultrajar a todo extranjero que pasase, ya estaba en verdad a punto de estallar, de modo que los ángeles se limitan a confirmar una condición ya existente. Pero J, como seguimos comprobando, no es ninguna moralista, y también el Abram de J se abstiene sabiamente de hacer juicios morales. Yahvé está allí para reforzar la única ley que acepta el arte de J: en el choque de inconmensurables, siempre emerge una nueva ironía.

Los despreocupados habitantes de Sodoma no son comparables ni siquiera con Abram, para no hablar ya de Yahvé, pero viven de ese modo para mostrar desprecio hacia Yahvé. En el mundo de J. el pecado no es uno de los conceptos dominantes; el desprecio sí lo es. Sodoma no es destruida por sus pecados sino por su desprecio: hacia Yahvé, hacia los extranjeros, hacia las mujeres, hacia Lot, y hacia los que no son sodomitas. Sugiero que para J el destino de Sodoma tiene profundas afinidades con la destrucción de la Torre de Babel. Sodoma no conoce freno, como Babel, porque todos desprecian a Yahvé. Cuando Yahvé oye el clamor de desprecio que se eleva de Sodoma, reacciona como si estuviese hablando de Babel: «Es hora de que baje a ver qué desprecio significa ese tumulto» (42). La desobediencia es experimentada por Yahvé como desprecio. Abram señala que ignorancia y desprecio no son lo mismo. Abram pone a prueba la paciencia de Yahvé cuando discute con Él y rebaja de cincuenta a diez el número de los que se salvan, pero hasta ese Yahvé impaciente es capaz de darse cuenta de que Abram manifiesta hacia Él lo opuesto al desprecio; y lo opuesto es la hospitalidad. Cuando Abram vuelve a su casa, sabe que ha hecho todo lo que un hombre puede hacer para salvar a Sodoma, una ciudad que no quiere ser salvada.

La historia real de la destrucción de Sodoma es una de las más notables narraciones de J. Nadie sale bien de ella, incluso Lot, sus hijas y su desgraciada madre. Moab y Amón son descritas como tierras pobladas por la progenie de la seducción incestuosa de Lot por sus hijas, pero ésta es otra de las bromas nacionales de J, afín a sus especulaciones sobre los orígenes de los edomitas, los quenitas y los ismaelitas. Pero el cómico y, nuevamente, un poco rancio epílogo de Lot y sus hijas no logra apagar el tono de la destrucción de Sodoma.

La mañana aquella Abram corrió al lugar donde había visto por última vez a Yahvé, donde había estado con él. Mirando hacia las arrogantes faces de Sodoma y Gomorra, sobre la faz toda del valle, vio –así fue— un incienso negro subiendo de la tierra como humo de un horno. (46)

J desea que recordemos el horno ardiente de la visión del pacto compartida por Yahvé y Abram, pero la imagen principal reside en el contraste entre mirar a Yahvé y enfrentarse al pathos de la arrogancia de Sodoma y Gomorra. Nuestras simpatías no son para las ciudades destruidas, pero tampoco para Yahvé y sus ángeles. Son para Abram, que se las ha ganado, no por su intensidad teomórfica, sino por su compasión y su valiente aventurarse en lo inconmensurable.

Ese Yahvé que es responsable del humo negro que se expande sobre la tierra nos hace volver una vez más a la naturaleza mixta del Dios de J, y nos prepara para lo que considero una mutilación decisiva del texto de J en la historia del sacrificio de Isaac (Gén. 22:1-18). Yo sostendría, siguiendo a Speiser y John van Seters, en su obra Abraham in History and Tradition (1975), que es J, no E, el autor de la historia del Akedah (Sacrificio). Pero el relato, tal como nos ha llegado, no me parece algo que J escribiese o pudiese haber escrito. Sugiero que una versión del Akedah, ya severamente revisada, fue además censurada por el Redactor, quien también eliminó del texto de J las que deben de haber sido descripciones de las muertes de Abram y Sarai. Aunque éstas no son más que conjeturas, es muy curioso que el Libro de J, tal como lo conocemos hoy, no nos dé ninguna descripción de esas muertes. Según yo interpreto a J, el episodio del sacrificio de Isaac empezaría de modo muy diferente del de

la historia que ha llegado hasta nosotros. Abram luchó vigorosamente por la vida de los pecadores habitantes de Sodoma; ¿hubiera hecho menos por Isaac, su hijo inocente? J demuestra escaso interés, y menos aún gusto, por el sacrificio, como hemos visto en el cuento de Caín y Abel, y en el de Abram ahuyentando los buitres que se vuelcan sobre los animales hendidos después del pacto con Yahvé.

No creo que J fuese tan normativa como para contarnos una historia en la que Yahvé pone a prueba a Abram. El Dios del sacrificio de Isaac es precisamente el Dios que tratará de matar a Moisés, sin ninguna razón ni causa, poco después de que el profeta inicie el viaje a Egipto. Y el Abram del sacrificio, tal como lo conocemos, ha sido totalmente acobardado por Yahvé, una vez rota su resistencia inicial. Por ello, creo que o P o R agregaron «Dios puso a Abram a prueba» (Gén. 22:1), suprimieron la tenaz resistencia de Abram, y también sustituyeron «Elohim» en lugar de «Yahvé» en algunos lugares. Más tarde la tradición judía asignó la idea del sacrificio a Mastema, líder de los elohim malvados, o hasta al Satán de Job, que está entre los elohim e insta a Yahvé a que ponga a prueba al justo. En el texto de J, ningún ángel de Yahvé llama desde el cielo, pero el mismo Yahvé está junto a Abram y cambia de opinión sobre el sacrificio. Esto elimina la desagradable torpeza de la segunda protesta angélica desde el cielo, y restaura la relación directa entre Yahvé y Abram. Sostengo, además, que una tradición posterior, según la cual Sarai murió de una conmoción de alegría cuando le informaron del indulto de Isaac, probablemente se basaba en el texto perdido de J. En cuanto a Abram, el golpe de la muerte de Sarai, sumado a su propia angustia y posterior alegría cuando Isaac fue perdonado, probablemente fueron señalados por I como causas de su propia muerte.

¿Se perdería la sublimidad del Akedah en la hipotética versión de J que he esbozado? Difícilmente; nada extraño o impresionante del texto tal como lo conocemos se perdería, excepto la estúpida obediencia total de Abram/Abraham, a menos que se la considere un valor estético o espiritual en sí mismo. La «suspensión teleológica de lo ético» de Kierkegaard se borraría totalmente, pero esto tiene más de Kierkegaard que de la Biblia hebrea, en todo caso. La

atrocidad de la conducta de Yahvé permanece, y es característica de J. Lo que no es en absoluto característico de J y de su Abram es el padre antinatural del relato tal como lo conocemos. En vez de citar a un exegeta normativo que salga en defensa de este padre, prefiero citar a Martin Buber, cuyos comentarios bíblicos tienden a ser originales y vigorosos:

Forma parte del carácter básico de este Dios que exija la totalidad de aquel al que ha elegido; asume la posesión completa de aquel al que se dirige [...]. Tal posesión constituye en muchos aspectos parte de su carácter. Promete a Abraham un hijo, se lo da y lo pide otra vez para hacer de él un don; y ante este hijo él queda como un «terror» sublime.

El pobre Isaac, víctima casi del espíritu posesivo de Yahvé, es apenas un niño en el episodio del Akedah; la tradición en cambio le atribuye treinta y siete años. Pero siempre sigue siendo un niño, con un justificado temor de niño a Yahvé, y pasa de la dominación de Abram y Sarai a la de su esposa Rebeca. Hay también algo infantil en su preferencia del rudo Esaú sobre el suave Jacob, y ciertamente el patetismo del Akedah aumenta por la naturaleza ingenua de la víctima aparentemente elegida por Yahvé. La inmerecida y dura prueba de Isaac se centra en su desconcertada pregunta de dónde está la oveja para el sacrificio, y la respuesta de su padre de que Dios proveerá la oveja. La ironía más profunda aquí, y un probable indicio de que esta historia originalmente era de J, es que el horrible sacrificio iba a efectuarse en el sitio del Templo de Salomón. En tanto escritor que siente un intenso disgusto por el sacrificio y una notable indiferencia hacia Yahvé, I nos transmite implícitamente un juicio muy negativo sobre el culto y sus celebraciones.

JACOB

ANTES DE LLEGAR a la convicción de que J era una mujer, yo me inclinaba a creer que Jacob era la firma de J, una especie de autorrepresentación, de la misma manera en que el José de Thomas Mann es fundamentalmente un autorretrato. Por ello, mi comprensión del Jacob de J era algo conflictiva, porque se trata, ciertamente, de un héroe o candidato inverosímil para la autoidentificación. En verdad, Jacob es teomórfico precisamente porque el Yahvé de J es tan extravagante. Jacob es tan astuto como Yahvé, y, como él, posee en abundancia la conciencia sutil y descarnada de la pobre serpiente que Yahvé castigó tan duramente. Pero la astucia de Jacob es la defensa de un superviviente, y si bien garantiza la continuación de su larga vida, no lo protege del sufrimiento. Más sencillamente, nuestro padre Jacob, que se convierte en Israel, es un hombre a quien todo le llega ardua y tardíamente. El carisma de David es otorgado al hijo de Jacob, José, otro favorito de los hombres y de Yahvé. En cambio Jacob lucha por cada triunfo, y se arriesga para lograr la Bendición divina, ganándola pero perdiendo en el proceso su felicidad personal.

Como su Abram y su Moisés, el Jacob de J es, en el mejor de los casos, un héroe equívoco. En realidad, J no contiene villanos; paradójicamente tiene heroínas, porque Yahvé, que es diablillo antitético de un Dios, es hombre y no mujer. Los protagonistas teomórficos de J –Abram, Jacob, Moisés y hasta su davídico José– comparten algunas de las peores cualidades de Yahvé, así como algunas de las mejores. Sus heroínas –la mujer sin nombre que se convierte en Eva, Sarai, Rebeca, Raquel, Tamar y Séfora– no son precisamen-

te teomórficas, y son tanto más simpáticas por esta razón. Es como si poseyesen sólo las mejores cualidades de Yahvé. Sin embargo, el retrato más completo que J produce es el de Jacob, quien evidentemente no siempre es contemplado por su autor con simpatía profunda. Su lucha a lo largo de toda su vida para recibir y asegurarse la Bendición divina es la fuente de su fascinación para J y para nosotros.

Si la consideramos con criterios estéticos, más que morales o teológicos, la vida de Jacob rivaliza con la de cualquier otra figura de la tradición narrativa occidental. Lucha con Esaú en el útero para ver quién será primero en el nacimiento, y aunque vencido por su fiero contendiente, sigue combatiendo, agarrando el talón de su hermano. Podemos decir que su empuje define otra vez la Bendición divina de una vez para siempre: se trata de lograr más vida. En el nombre de más vida para sí mismo y su progenie, Jacob se atreve a todo y raramente se hurta al peligro, a la pérdida y al luto constante, provocado por la pérdida de su amada Raquel y la larga pérdida aparente de su hijo favorito, José. También conoce la humillación, pues su progreso y supervivencia están signados por el engaño y la superchería, la zancadilla. Sin embargo, nos conquista aunque no podamos aprobarlo. En parte es por su energía, en parte por su persistencia heroica, pero sobre todo porque I nos persuade de que Jacob, Israel, tiene la Bendición divina. Pues, ¿qué significa realmente la Bendición divina, la mayor vida, en el Libro de J?

Podemos estar seguros de que tiene poco que ver con las nociones sacerdotales familiares que se desarrollaron hasta convertirse en aspectos del judaísmo y el cristianismo normativos y que por ende nos son próximas desde entonces. Para el escritor P, la Bendición divina es muy simple: «Sé fértil y multiplícate». No hay nada en ella sobre el propio nombre y sobre si éste se esparcirá o no como Yahvé esparció a los constructores de Babel. Mientras que en J, la Bendición divina conserva y extiende el propio nombre. Jacob logra su nuevo nombre, Israel, como Bendición divina de alguien sin nombre entre los *elohim*, e Israel se convierte en el nombre de un pueblo. Cuando Jacob pasa por alto a Rubén, Simeón y Leví para dar la Bendición a Judá, cambia nuevamente el nombre de su pueblo. Para repetir un chiste que me aventuré a hacer una vez, yo sería llamado

un rube en vez de un judío si Jacob no hubiese pasado por alto a su primogénito por su cuarto hijo. La Bendición otorga más vida, da un tiempo sin límite y hace de un nombre una inmortalidad pragmática, a través de la memoria de la comunidad. En verdad, en J no podemos distinguir la Bendición del trabajo de la memoria. Sin embargo, en J la Bendición es siempre, en parte, irónica, y con frecuencia va acompañada del engaño. Después de todo, la usurpación es el estilo de Jacob, como en cierto sentido será el camino de Jesús. También Jacob es uno de esos seres espiritualmente exuberantes que soportan la Bendición con cierto género de violencia.

Thomas Mann dice de su Jacob y su José: lo que José heredó de su padre fue «el suave desenfreno del hombre de sentimientos». El Jacob de J es un hombre de sentimientos, de agudo sentimentalismo, un profeta de la sensibilidad, casi de una clase que sería típica en el siglo XVIII. (¿No podríamos acaso conjeturar que la Ilustración salomónica tiene algunas auténticas afinidades con ese posterior movimiento de pensamiento y modo de sentir? La ironía ilustrada de J toma como contexto un cosmos social y religioso muy diferente del mundo de Jane Austen, pero el uso que hace J de la ironía como modo de invención y descubrimiento ostenta algunas afinidades con los procedimientos de Austen.) Jacob, hombre sensible, es al mismo tiempo un sufridor y un sentimental, interminablemente sagaz en su búsqueda de la Bendición, e interminablemente incapaz de alcanzar sus frutos.

El examen del Jacob de J como personaje literario debe comenzar con su madre, la formidable Rebeca. A diferencia de Sarai y Raquel, Rebeca no tiene rivales; es la única esposa de Isaac. Tal como J la presenta, Rebeca no podría tolerar que se compartiesen tales vínculos. Ella borra del todo al pobre Isaac, una figura a la que J básicamente desprecia como si no tuviese ningún interés. Éste es otro indicio de que J no puede ser un autor patriarcal. Ya he sugerido que el supuesto relato de E sobre el Akedah fue expurgado de una narración perdida en la que Abram se resiste firmemente a la orden atroz de Yahvé de que sacrifique a Isaac. Pero aun en esta versión de J, Isaac sigue siendo un puro personaje de transición. Es el niño preferido de su madre, y su amor por Rebeca es explícitamente un consuelo por la pérdida de su madre, Sarai (Gén. 24:67).

El retrato de Rebeca muestra la magistral economía de lenguaje de J en su forma más sutil. En la escena pastoral en el pozo, abundan las cualidades que Rebeca manifestará al sustituir a Esaú por Jacob, cualidades que perdurarán durante toda la larga vida de Jacob y contribuirán a determinar su personalidad.

En el pozo o directamente después, Rebeca dice muy poco, pero ese poco es suficiente para confirmar que ella también es la elegida de Yahvé. Nerviosa pero controlada, seducida pero orgullosa, Rebeca contrasta casi de inmediato con su hermano Labán, quien cautamente no aprueba ni desaprueba. Su afirmación decisiva se produce cuando ella desea marcharse, aceptando su lugar en la Bendición y en la trama. Modelo de serenidad, Rebeca muestra una voluntad que rivaliza con la de Tamar, una voluntad que no teme usurpar la Bendición. No puede decirse que su elección de Jacob en vez de Esaú sea la elección de J, aunque J no tome partido por ninguno de los personajes. Después de todo, Esaú es en cierto modo el producto de un trueque. En verdad le sale a Jacob un gemelo muy extraño. Quizá Rebeca siempre haya tenido rencor hacia Esaú: recordemos su pregunta irónica a Yahvé cuando los gemelos estaban dentro de ella. «¿Para esto oré?» (56). Presumiblemente, ella había orado por Jacob, un hijo tan resuelto y precavido como ella. En cambio Esaú, el «rufián», pertenece al mundo anterior a Salomón, al cosmos del cazador. Hombre sencillo, en su patetismo refleja la simpatía imaginativa de J por su vulnerabilidad ante su hermano y su madre. Puede ser, y es, engañado, y pese a su violencia, finalmente resulta demasiado bondadoso para buscar venganza. En cambio Jacob, cuando es engañado por Labán, se venga a la manera de su madre, que es la manera del embaucador.

El incidente decisivo, para J, no parece ser el engaño de Isaac por parte de Rebeca sino la proverbial venta de la primogenitura de Esaú por un plato de lentejas. Grotesco en sumo grado, el episodio se relaciona con uno de los límites del arte de J y plantea nuevamente la enigmática cuestión de la actitud de J hacia su propio relato. ¿Cómo hemos de hallar aquí lo deliberadamente cómico?

«He aquí que voy a morir», dijo Esaú. «¿De qué me sirve, pues, la bendición?» (56)

Esaú el Rojo, origen de Edom, siempre ha sido maltratado en la tradición normativa. Rashi, el más ortodoxo de los exegetas, se sitúa sublimemente fuera de la cuestión: Esaú vendió su primogenitura el día de la muerte de Abraham; si éste hubiera vivido para ver a Esaú despreciar su primogenitura, no podría haberse dicho de él que murió a una edad plena y avanzada.

La primera impresión que recibe el lector corriente del Esaú de I es que este hombre afable que vive al aire libre constituye una versión más tosca de su padre, Isaac, y que es insensible hacia lo espiritual, pese a su personalidad indudablemente pintoresca. Lo que I quiere poner de relieve es el agudo contraste -o lo inconmensurable- entre la aguda sensibilidad de Jacob y la rudeza de Esaú. Jacob, el hombre de pathos, nunca es patético; Esaú, profundamente patético, tiene un ethos tosco pero intenso, como Caín antes que él. El contenido de la ironía de J, peligrosamente sutil, quizá sea aquí que si uno está tan vivo como el pobre Esaú, entonces no necesita la Bendición (o más vida). En cambio Jacob, el luchador, necesita tanta vida como pueda obtener. Como Isaac, Esaú es curiosamente pasivo y dependiente, pese a su vigor y espíritu animal. Mediante la elaborada y extravagante comedia con la que Rebeca y Jacob roban la Bendición divina a Esaú, repentinamente oímos la verdadera voz del sentimiento en J.

Cuando oyó las palabras de su padre, Esaú se echó a llorar; amargos sollozos lo agitaron: «Bendíceme a mí también, padre». (62)

Una importante máxima jasídica nos advierte: «Hasta que las lágrimas de Esaú hayan cesado, el Mesías no vendrá». El hombre pelirrojo de Edom, defraudado en su Bendición, tiene un patetismo inigualado en el Libro de J. Cuando Jacob, después de su lucha nocturna en Penuel, deba enfrentarse con Esaú, veinte años más tarde, su rudo hermano será, nuevamente, mucho más simpático que el suave hipócrita. Sin embargo, hay que decir que el Jacob de J es fríamente certero y al mismo tiempo furiosamente engañoso, puesto que acaba de ganarse el nuevo nombre de Israel en una asombrosa exhibición de persistencia, resistencia y hasta heroísmo

trascendental. Volvemos a la perpetua fascinación de la lectura de J. En este choque incesante de inconmensurables, ¿dónde se sitúa la autora? Podemos suponer que, como personaje, Esaú está muy lejos de J, pero hay algo seductor en él. Que J intenta hacer una ironía o alegoría de Edom es evidente en el juego de palabras, tan incesante que constituye una broma sumamente deliberada. Edom se había rebelado contra Salomón (no está claro si esto sucedió al comienzo o al final de su reinado), y J parece basarse en una asociación de Edom con una imagen de lo desenfrenado e ingobernable, con lo que, siguiendo a Freud, llamamos el retorno de lo reprimido. El retorno del hombre rojo de Edom se convertiría en una metáfora profética para los momentos de disturbios que preceden a una revelación, de modo que Esaú se convierte en el precursor de Elías y de Juan el Bautista.

En J, Esaú es el prototipo del hombre desconcertado y engañado, burlado por un hermano astuto y una madre imperiosa, ambos seres mucho más complejos. En el episodio de Esaú, I despliega un estudio sobre la nostalgia, sobre un mundo definitivamente inalcanzable para los que llegaron después de Salomón. Pero J es demasiado sagaz para engañarse o engañarnos en cuanto a cualquier posibilidad de recuperar la perspectiva de un Esaú. J, y todos nosotros, nos marchamos con Jacob, precisamente porque tiene la Bendición, aun cuando se trate de una posesión equívoca. Cuando nos encontramos con éste en Beth-el (Gén. 28), de pronto Yahvé está a nuestro lado, y un lugar particular, makom, queda señalado para siempre como el sitio en el que Yahvé se manifiesta. El posterior dicho rabínico de que Yahvé es el lugar (makom) del mundo, pero el mundo no es su lugar, constituye en J una visión implícita. Lo diferente, como siempre en J, es el resultado de un arte gigantesco basado en asombrosas yuxtaposiciones. Jacob huye de las consecuencias de su engaño (y del de J), y en esta huida recibe los primeros frutos de su usurpación. Yahvé está junto a él y le habla, tan familiarmente como le hablaba a Abram.

Así como conocimos a Rebeca en una fuente, ahora acompañamos a Jacob a un primer encuentro similar con Raquel, en otro idilio pastoral, aún más encantador por lo que revela de impulsivo en la compleja naturaleza de Jacob. Cuando éste besa de repente a su prima Raquel e inmediatamente rompe a llorar, recordamos que J es también la precursora de Tolstoi. Sin duda, J trata de contrastar las lágrimas de Jacob con las de Esaú. Jacob, el hombre sensible, de excesiva sensibilidad, es capaz de hacer fluir sus lágrimas a voluntad; sin embargo, lo sorprendemos en el momento positivo fundamental de su vida, en el acto mismo de enamorarse de la mujer que será la madre de José.

La intrincada historia de Jacob, Labán, Raquel y Lea (Génesis 29-31), otro de los triunfos cómicos de J, invierte el engaño de Isaac con Jacob, ahora el engañado, en una doble ironía sorprendente, pues sólo la autenticidad de la pasión de Jacob por Raquel pudo haberlo obligado a despreciar todos los presagios que deberían haberlo prevenido contra la duplicidad de Labán. Pero Labán, hermano de Rebeca, no podía competir con el hijo de Rebeca en el siguiente movimiento de la irónica música conceptual de J. Vemos que J está casi tan extasiada por los disfraces y engaños como lo estaba Shakespeare; dos escritores de suprema grandeza unidos en su obsesión por los juegos de palabras y los ocultamientos. Las ilusiones de la retórica y la apariencia parecen estar dialécticamente aliadas en el creador de Yahvé y el hacedor de Hamlet. Y hay una comicidad shakesperiana en la invención por I del complejísimo truco de Jacob de las varas descortezadas, que conduce al divertido resultado de que todos los animales vigorosos eran para él, mientras que los debiluchos eran para Labán. De manera sublime, el trapacero Jacob (aún más que el mismo Yahvé de J) se ha metido en el dilema clásico de huir de Labán, pero así corre el riesgo de caer en manos de Esaú, a quien siguen cuatrocientos hombres. Otro triunfo del arte de J es que Jacob, atrapado entre dos venganzas posibles, deba hallar en tal situación la oportunidad para una lucha trascendental, un combate extraordinario con el ángel de la realidad, ese anónimo entre todos los elohim, a quien la enigmática I se niega a identificar. De modo que durante el relato preguntamos si este antagonista es Yahvé o el ángel de la muerte, o quizá Yahvé haciendo el papel de ángel de la muerte, un papel que volverá a asumir de nuevo en el Libro de J, en ese temible encuentro nocturno en el que trata de asesinar al primero de sus profetas, al irreprochable Moisés.

Pero antes de considerar el propio encuentro nocturno de Jacob, debemos examinar el más bello momento de Raquel en J; su robo y ocultación de los teraphim, los dioses de la casa de su padre. Indudablemente, y como corresponde al más grande de los escritores narrativos, J relata esta historia por puro placer. Pero hay en el cuento otro aspecto, una pincelada que muestra a Raquel como en un todo igual a su extravagante marido y su arteramente astuto padre. Descarto aquí la opinión erudita de que el autor de esta pincelada sea E más que J, opinión que comparte Speiser. Como éste declara en otra parte, la mano puede ser de E, pero oímos la voz de J. Como en el Akedah, o sacrificio de Isaac, la titubeante mano de E nos da una extraña refracción censurada de la mente de J.

¿Por qué Raquel se apropia de los ídolos de su padre? En esto se halla involucrado claramente el dominio de los mecanismos de la ironía por parte de J, pues en ninguna otra parte parece E capaz de captar la importancia de que Jacob ignorase el robo, aun instando a Labán a revisar toda la caravana. Con mucha imaginación, Speiser sugiere que la insistencia de Labán en que él posee todo lo que hay en la caravana —bienes, esposas, hijos, sirvientes, animales, etc.— se funda en la dependencia de la ley de la casa respecto de los teraphim. Al robar los ídolos y esconderlos astutamente, Raquel garantiza su libertad de marcharse con Jacob. Manipulando el temor masculino al ciclo menstrual de la mujer, Raquel (y J) atemoriza a Labán (y al lector masculino). Nos queda del relato la figura de libertad cuando Raquel se convierte en otra de la gran serie de heroínas de J, que empieza con Sarai y Rebeca, y culmina en Tamar.

El acontecimiento más importante de la carrera de Jacob es su lucha durante toda una noche con un ser divino sin nombre (Génesis 32:24-31). Se trata de uno de los momentos definitorios del Libro de J. En algunos aspectos, tal vez sea el pasaje más difícil de esa obra, por razones que se relacionan mucho más con las tradiciones de interpretación normativas –judías, cristianas o seculares– que con J. El «Jacob luchador» es una imagen poderosa, particularmente en el protestantismo, donde el enfrentamiento es contemplado esencialmente como una lucha de amor entre Jacob y Dios. Pero el ser sin nombre que no puede vencer a Jacob no puede ser Yahvé, al

menos no Yahvé con todo su poder y voluntad, y no hay absolutamente nada amoroso en este sublime enfrentamiento nocturno, que eleva a Jacob al rango de Israel pero lo deja tullido en forma permanente, y que se libra entre un mortal y un ser sobrenatural, quien teme el romper del alba, casi como un vampiro o un espíritu necrófago. Sin embargo, los más extraños elementos de este episodio tienen que ver con Jacob más que con el ángel o demonio al que logra dominar, y por ende empezaré por él.

¿Hay algún elemento en la historia anterior de Jacob que pueda aclararnos este momento? La manifestación de Yahvé en Bet-el se relaciona con la elección y no tiene nada que ver con el conflicto. Esto sugiere una respuesta: toda la vida de Jacob ha sido una continua batalla para obtener la Bendición, desde la disputa en el útero para establecer quién de ellos, Esaú o Jacob, será el primogénito hasta ese choque decisivo en el vado del Jabbok, corriente cuyo nombre alude a Jacob y al hiriente juego de palabras que asocia su nombre con el agarrón del talón. Atrapado entre Labán y Esaú, Jacob hace surgir, misteriosa pero deliberadamente, la cuestión de la supervivencia. Obtener el nuevo nombre de Israel es también obtener una Bendición muy diferente de la robada a Esaú, pues esta nueva Bendición, tal como yo la interpreto, es arrancada al ángel de la muerte o, si es obtenida del mismo Yahvé, lo es de esa parte oscura de Yahvé que luego está a punto de asesinar a Moisés antes de que Séfora intervenga heroicamente.

Nuevamente, detrás de la visión de J existe una religión judía arcaica de la que sabemos poco, aparte de alusiones en textos posbíblicos. Estos escritos mencionan a muchos ángeles en el papel de antagonistas de Jacob: Miguel, Metatrón (versión alternativa de Miguel, pero también, a veces, un Yahvé menor), Gabriel, Uriel, un ángel de la guarda llamado Israel, y finalmente Sammael, el ángel de la muerte. J debe de haber conocido al menos algunas de estas identificaciones, pero optó por prescindir de todas ellas y crear un ángel propio bellamente enigmático. Si leemos minuciosamente su obra, podemos sospechar la vigorosa ironía de algunos de sus fines aquí. Jacob, con el temor de ser asesinado por Esaú al día siguiente, conduce a su gente a través del Jabbok. Evidentemente, lo cruza de retorno solo y espera en la soledad al ángel que ha de darle

muerte de modo inminente, sea el ángel de Esaú o el suyo. La defensa de Jacob es sumamente agresiva: por decirlo así, espera tender una emboscada a su destino. Su propósito es resistir en el vado contra el anónimo de los *elohim* al que se ha asignado la tarea de cruzar el Jabbok antes de que despunte el día. Israel, el nuevo nombre que trata de ganar, parece haber significado «Quiera Él (Dios) perseverar», pero también podría significar «Puede que el ángel triunfe», lo cual es totalmente irónico, pues Jacob triunfará perseverando contra el ángel. A veces pienso que J aludía a Sammael, pero otras veces creo que quizás el ángel se llamaba Israel, y perdió su nombre al ser derrotado por Jacob. Sea como fuere, y aunque el ángel fuese Metatrón, el Yahvé Menor, o Miguel, lo importante es comprender que la emboscada de Jacob es deliberada y que va más allá de la anterior astucia, pues añade un valor físico trascendental al espíritu combativo que Jacob siempre había manifestado.

Al no conseguir vencer a Jacob, su adversario hiere uno de los muslos del patriarca a la altura de la cadera, pero en vano. Desesperado, el ángel exclama: «Déjame ir, que raya el día», y el tenaz Jacob le responde: «No te dejaré, hasta que me bendigas». Nunca antes en J la Bendición ha significado tan literalmente «más vida», lo cual hace tanto más extraordinario que quien da la Bendición no sea Yahvé ni un padre terrenal sino un ángel, y, presumiblemente, un ángel hasta ese momento hostil. Cuando el ángel, incapaz de librarse de Jacob, pregunta el nombre de su antagonista, creo que la pregunta es auténtica, y no ceremonial o formal. Hay un tono de asombrada cautela cuando el ángel reconoce al día siguiente la diferencia entre la víctima que esperaba y el héroe con el que se ha encontrado durante la noche.

«Nunca más se dirá tu nombre Jacob, el que se agarra al talón, sino Israel, el que se agarra a Dios, porque has luchado con dioses sin nombre y con hombres, y has aguantado.»

Es a la vez irónico y natural que Jacob pregunte cortésmente el nombre del ángel, y es maravilloso de parte de J que la respuesta sea totalmente irónica, con la Bendición del nuevo nombre tomando el lugar del nombre no divulgado.

«¿Por qué ha de ser eso, mi nombre, lo que preguntas?», respondió. En cambio, lo bendijo allí.

Este anónimo entre los *elohim* prefiere seguir sin nombre, ya sea porque ha sido derrotado, o bien porque acaba de dar su nombre, Israel, a Jacob. Lo que importa, afirma implícitamente J, no es tanto la identidad del ser más que humano que no pudo mantenerse, como la nueva identidad del ser humano que se negó a dejarlo marchar.

... puso al lugar el nombre de Peniel, Rostro de Dios: He visto a Dios cara a cara pero mi carne resiste.

Yalzóse el sol mientras él pasaba por el lugar, y cojeaba de la cadera. (73)

El paso de Rostro de Dios, de Jacob a Israel, es uno de los más sublimes retruécanos de J, y aquí se aproxima al centro de visión de J. Jacob, fuera de la tierra de la Bendición, aún del otro lado del río, en Transjordania, lucha por lograr más vida y lo consigue de modo que puede cruzar el río y sobrevivir. J nos dice que no importa precisamente a cuál de los elohim hostiles resiste obstinadamente Jacob, y por tanto Israel. Lo que importa es que este luchador de toda la vida realmente resistió. Cuando el sol se eleva por él, aunque cojee por la cadera, nos brinda un exuberante retrato del pueblo de J, aunque descienda del esplendor salomónico al reino en derrumbe del pusilánime Roboam. Durante un instante sublime la gloria de David, que aún debe llegar, brota de pronto del antepasado de David, el no demasiado davídico Jacob. El triunfo se atribuye a Jacob, pero la gloria estética es sólo de J.

TAMAR

DE TODAS LAS heroínas, Tamar es la más vívida y la más reveladora respecto de la identidad de J, como mujer y como creadora de una ironía literaria que evidencia elevada civilización y gran complejidad. Puesto que las heroínas de J son más admirables que sus protagonistas masculinos, iré más lejos y observaré que Tamar, pese a su breve aparición en un solo capítulo, Génesis 38, es el personaje más memorable del Libro de J, en el mismo sentido de Barnardin, en *Medida por medida* de Shakespeare, pese a su papel análogamente breve. Tamar es un triunfo del estilo elíptico de J; poco es lo que se dice abiertamente y mucho lo que se expresa mediante reticencias de carácter y de situación.

El nombre «Tamar» significa palmera, de carácter emblemático en la Biblia por la palmera bajo la cual la profetisa Débora se sentaba y juzgaba a Israel. Es la figura del rey David la que revolotea en el aire nuevamente en los recovecos del texto de J, porque ésta supone que sus lectores y oyentes saben que Tamar era un antepasado de David. Tal vez habría apreciado la ironía añadida de que, para los lectores cristianos, Tamar sea finalmente un antepasado de Jesucristo, en la visión cristiana de un mesías nacido de la Casa de David. En verdad, Tamar es la fuente de todos los que llevan la Bendición después de Judá, pues sólo Tamar engendra a los hijos de Judá que sobreviven.

Thomas Mann, reflexionando bellamente sobre J en José y sus hermanos, nos presenta a una Tamar que se sienta a los pies de Jacob, aprende el sentido de la importancia de la Bendición de Jacob como Israel, el padre de las tribus, y por consiguiente planea hacer-

se un lugar para sí misma en la historia, de modo que tampoco su nombre desaparezca. J, aún más sutil e irónica que el ironista Mann, no nos regala una explicación tan explícita. Mann tiene un sentido propiamente novelístico de la Bendición: no se la debe excluir de la narración. La versión de J de la Bendición subraya en el plano estético lo que pone de relieve humanísticamente: más vida. Para J, como para el autor del Libro II de Samuel, el representante esencial de la vitalidad es David, al mismo tiempo humano-demasiado-humano y apoteosis de las más completas y admirables cualidades humanas. Judá, aunque tiene la Bendición, es apenas una figura heroica para J. La vitalidad de David, nos dice, proviene de la tenacidad heroica de Tamar. No es accidental que el nombre Tamar sólo se encuentre en la familia davídica (en efecto, es el nombre de su trágica hija, violada por su hermano Amnón y vengada por su hermano Absalón), o que la esposa de Judá, la hija sin nombre del cananeo Shua, en adelante llamado Bat-shua en hebreo, hiciese recordar el nombre de la reina de David, Betsabé. Al centrarse en Tamar, I deja en claro que alude a David, a su personalidad, su vida y su legado.

La aspiración de Tamar de ser portadora de la Bendición se ve frustrada por la naturaleza enfermiza y la falta de vitalidad de los tres hijos de Judá. J, incansable en su afición a los retruécanos, tal vez intentó hacer un juego de palabras entre Er (que posiblemente significase «en guardia») y ariri («sin hijos»), mientras que Onán (que quizá signifique «activo») parece jugar con 'on («aflicción»). El tercer hermano, que sin duda también habría huido de la vital Tamar y buscado refugio en la muerte, es llamado Shelah, lo que podría suponer que ha salido con temor del útero de su madre. Lo que está claro es que estas personas no tienen dotes para llevar la Bendición y son desagradables ante Yahvé, cuya frecuente picardía se refleja en la astuta seducción de Judá por Tamar. Después de todo, ¿qué iba a hacer la dama? Como viuda del intrascendente Er y del perverso Onán (su nombre se ha hecho sinónimo de masturbación, pero en J Onán más bien practica lo que parece ser el coitus interruptus), Tamar tiene poco que esperar del reticente Shelah, aun en el caso de que Judá no hubiese violado la antigua costumbre hebrea del yibbum, que obligaba al hermano superviviente de un marido muerto

a casarse con la viuda. Lo que es sorprendente, y decisivo en el arte de J, es la audacia y la inventiva de la agraviada Tamar.

La mujer de Judá muere; termina el período de luto, y Judá se dirige a Timnath para la esquila, que es un período de exceso, de abandonarse a los placeres. Como macho sensual corriente que sale de un período establecido de abstinencia, Judá se siente poco inclinado a pedir que una presunta y poco importante prostituta del culto se quite el velo para él. Sus prendas -el sello como firma y el bastón como cetro- son la defensa profética de Tamar contra el asesinato judicial que, de lo contrario, le esperaba por esas leyes patriarcales que I se deleita en ver burladas. Su temor de verse expuesta al ridículo es aumentado por su auténtico sentido de la justicia, pues, en verdad, él tiene menos razón que Tamar. De todos modos, en comparación con Tamar, J está poco interesada en él. Maravillosamente enigmática como siempre, semejante en esto a su creadora, J, Tamar maneja a Judá con mucho tacto, enviándole sus garantías con la breve observación de que ellas identificarán al futuro padre. La mordaz afirmación de J de que Judá ya no tenía relaciones íntimas con ella es nuevamente pura ironía, puesto que ni él ni Tamar se desean. Pero él tiene sus herederos, vitales como su madre, y ella tiene su lugar en la historia de la Bendición. ¿Qué nos enseña I sobre ella y sobre las cualidades que aportará a su descendiente David?

J remata la historia de Tamar con el nacimiento de dos hijos gemelos, Peres, cuyo nombre significa «ruptura», y Zéraj, o «claridad», que reemplazan al pálido Er y al desagradable Onán. Este doble nacimiento es inesperado y alude claramente al retorno del espíritu combativo, donde Zéraj recuerda a Esaú, y Peres, al luchador Jacob, abuelo de estos nuevos competidores por la Bendición. Peres, antepasado de David, se abre camino primero, mientras que Zéraj sugiere, con el hilo carmesí de su mano, la repetición del hombre rojo de Edom. Tamar es, pues, la segunda Rebeca, madre de una interminable rivalidad. J trata de que veamos a Tamar como el primer representante de la continuidad en el combate en la historia de la Bendición, pues sólo ella garantiza la herencia de vitalidad que va del batallador Jacob al verdaderamente heroico y carismático David, auténtico objeto del amor electivo de Yahvé.

La elíptica J no nos brinda ningún retrato espiritual o psicológico de Tamar, ninguna exposición de sus motivos o su voluntad. No existe ningún otro autor que logre, como J, convertir al lector en su colaborador. Somos nosotros quienes debemos esbozar el carácter y el colorido de Tamar en toda su formidable personalidad. Indomable, no acepta la derrota, sea de Er, Onán o Judá. Su voluntad se convierte en la voluntad de Yahvé, y diez generaciones más tarde llega hasta David, el más favorecido por Yahvé de todos los seres humanos. En el puro plano de su actividad, Tamar es una profetisa, y se apropia del futuro más que cualquier profeta. Es obstinada, valiente y totalmente segura de sí misma; además, conoce en profundidad a Judá. Más decisivamente aún, sabe que ella es el futuro, y deja a un lado las convenciones sociales y masculinas para llegar a su verdad, que resulta ser la verdad de Yahvé, o de David. Sus hijos han nacido sin estigma, y ella también está más allá del estigma. Thomas Mann fue imaginativamente certero al hacer de ella una discípula de Jacob, porque su lucha es la análoga femenina del gran desafío de la muerte a manos de Esaú en su combate de toda la noche con el ángel de la muerte. De los dos luchadores, Tamar es la más heroica, y combate contra fuerzas mayores, naturales, sociales y sobrenaturales. Jacob gana el nuevo nombre de Israel; pero de manera aún más gloriosa, Tamar gana la inmortalidad, y su propio nombre, un lugar importante en una historia en la cual no debía participar por nacimiento. Por ende, tuvo que apropiarse de él por sus propios medios.

JOSÉ

LA HISTORIA DE JOSÉ constituye una novela de aventuras o un cuento fantástico, y sigue sin duda muchos modelos antiguos, todos los cuales se han perdido para nosotros, al menos en la forma en que llegaron a J. Algunos eruditos han supuesto la intervención de más de un yahvista, en parte porque las aventuras de José son mucho más continuas que las de Abram y Jacob. Que J se haya extendido sobre José puede parecer al principio algo enigmático, puesto que las vidas de Abram y Jacob, y de Moisés después de ellos, son de mayor importancia para las tradiciones de los hebreos. Pero J, según he señalado, tiende a derribar las restricciones de género, como hizo Shakespeare. Y como ya sugerí antes, J aprovechó la oportunidad para meditar indirectamente sobre David tratando a José como su sustituto. El Abram, el Jacob y el Moisés de J portan la Bendición pero no son personalidades carismáticas. El José de J lo es, y su carisma sugiere la cualidad victoriosa de la extraordinaria naturaleza de David.

A diferencia de David, José posee una incierta existencia histórica, aunque varios semitas hayan servido como primeros ministros a monarcas egipcios. Para J, José pertenece a la fábula, es una figura novelesca, y probablemente su mayor interés para ella reside en las posibilidades psicológicas que proporcionan los contrastes entre el padre y el hijo, Jacob y José. Su relación es el principal ejemplo en la Biblia hebrea de una historia de padre e hijo, y me parece la contribución principal de J a lo que hoy llamaríamos el arte de la ficción en prosa. ¿Hay acaso otro retrato occidental de padre e hijo tan fecundo como la visión de J de Jacob y José? ¿Con qué la podemos

contrastar o comparar? Shakespeare nos brinda a Bolingbroke y a Hal, al rey Enrique IV y al rey Enrique V, mientras que Dostoievski nos ofrece al viejo Karamazov y a Aliosha, quien es más carismático que Iván o Mitia dentro la familia. Pero Hal moralmente se convierte en Bolingbroke, pese a Falstaff, y el viejo Karamazov y Aliosha representan mundos espirituales totalmente diferentes. En cambio José no se convierte en Jacob ni es meramente su polo antitético. Su relación es una meditación interminable, como demuestra Thomas Mann en su nueva versión de *José y sus hermanos*, y como trataré de poner de relieve en todo mi comentario sobre el ciclo de José en J.

El José de J no necesita ir en busca de ningún padre, lo que le permite manifestar las consecuencias particulares del disfrute de la Bendición implícita de su padre y de Yahvé. José no puede recibir la Bendición directa, sino que ésta va al cuarto hijo, Judá, después de que Rubén, Simeón y Leví se descalifican moralmente a sí mismos. José, a fin de cuentas, es el undécimo de doce hermanos; ni siquiera es el hijo más joven, siempre tan útil para los fines literarios de una novela. En cierto sentido, es un David más delicado, con lo cual no quiero decir solamente que su inventor haya sido una mujer, sino también que, a diferencia de David, José es todo menos belicoso, agresivo u hostil. Es un político nato, inmensamente hábil para abrirse camino mediante todos los recursos disponibles. Su padre, Jacob, está siempre demasiado apremiado para ser considerado un político; los agonistas sólo se abren camino mediante la lucha, abierta o solapada, por la fuerza o por la argucia. En cambio José no es un contendiente y no luchará con nadie. Es un soñador y un intérprete de sueños, lo que significa, por paradójico que parezca, que es un pragmatista y que transige con la realidad. Jacob trata de alcanzar y obtiene la Bendición; no es precisamente una personalidad carismática, aunque se convierte en una personalidad realmente formidable. Todo le cuesta poco esfuerzo a José, quien surgirá de cualquier catástrofe más amable y tranquilo que nunca. Jacob, pese a su éxito, es un hombre de mala suerte; la suerte de José es constante, segura y encantadoramente abundante.

Aunque la tradición dice que los patriarcas son Abram (Abraham), Isaac y Jacob, Isaac apenas existe para J, como hemos visto, excepto quizá como esa personalidad relativamente débil que actúa

como amortiguador entre un abuelo y un nieto poderosos. Desalentaría a una imaginación novelística concebir a Jacob como hijo directo de Abram; ambos están demasiado cerca de lo misterioso, del Yahvé de J. José no es un conocido íntimo de Yahvé; más bien, su historia está casi libre de la intervención directa de aquél. Israel tiene que lograr entrar en Egipto para que haya un Éxodo, pero nunca hablamos del Dios de José como hablamos del Dios de Isaac (un Dios cuyo nombre es temor). Aunque temeroso de Dios, José esencialmente es un sabio, no un hombre que anda y que habla con Dios.

Sin embargo, José es un representante de una sabiduría puramente mundana, la sabiduría de Salomón, digamos, no la de Samuel. De un modo curioso, el José de J tiene una mezcla de los atributos de David y Salomón, más que los de Abram y Jacob. Esto indica que José no es patriarcal ni profético, como lo es Moisés. Más bien, José pertenece al mundo del humanismo davídico heroico y la ilustración urbana salomónica, el mundo de un yo ideal ya mucho más cerca de nosotros, porque en cierta medida este mundo es una de las fuentes en lo que respecta a nuestra idea del yo. Nunca sabremos qué clase de Yahvé heredó J y, por ende, asignó a su Abram, pero podemos empezar a analizar por qué el Yahvé de J es uno de los puntos de partida de nuestra concepción del yo. El Dios del Libro de J tiene una considerable estima de su propio yo, y este interés en sí mismo determina en exceso las indagaciones del yo de los pioneros de J: Abram, Rebeca, Jacob, Tamar y José. Este último, nuevamente como sustituto de David, constituye una ejemplificación tan vasta de un yo amplificado que aquí es apropiada una digresión incidental sobre el yo yahveísta. La suprema ironía propuesta por J gira alrededor de la relación de Yahvé con la vitalidad. Ese Dios presente cuando y donde deba estarlo es un Dios del juicio y la justicia, pero es también un Dios que ha creado un universo vital.

Puesto que en J la Bendición es siempre el don de más vida, una vida que es más variada que el aliento o el espíritu divino, sólo secundariamente la Bendición es un fortalecimiento de la justicia. No creo que J olvide nunca que la Bendición más contundente la otorgó Yahvé a David, más allá del pacto, y en modo alguno dependía de la posterior conducta de David. Tampoco José puede perder

el favor de Yahvé, aunque no pueda gozar de la Bendición, pues ésta corresponde a Judá. La cualidad de ser bendecido evidentemente se relaciona más con una totalidad del ser que con el juicio correcto y la conducta moral. David define la totalidad del ser, pues es el último personaje carismático de la Biblia hebrea y el yo más completo. Como tal, David encarna la dinámica del cambio, y esa dinámica pertenece a Yahvé, cuya esencia es la sorpresa, aunque la cautelosa I se mantiene siempre demasiado alerta para ser totalmente sorprendida por él. Los que sienten desprecio por Yahvé carecen de capacidad para el cambio; son estables y obsesivos, constructores de Babel, habitantes de Sodoma, egipcios amos de esclavos, reos reincidentes en el Desierto. Más allá de la sorpresa, desdeñosos de la totalidad, no tienen ningún deseo de ser útiles para Yahvé. Este deseo es elitista, y una de sus manifestaciones más completas es la brillante trayectoria de David, y de José antes de él. El capricho humano, por maldecido o denostado que sea por la tradición normativa, sigue siendo la esencia del elitismo y ayuda a explicar por qué Yahvé se siente tan atraído por David, y menos plenamente por José.

La cuestión de las representaciones del yo humano en I plantea el problema aún más complejo del retrato que hace I de Yahvé, puesto que están comprometidos los mismos elementos de carácter y personalidad. Los personajes principales de J, incluido Yahvé, son notablemente similares a los de Shakespeare, por la sencilla razón de que las partes yahvistas de la Biblia de Ginebra influyeron profundamente en las ideas de Shakespeare sobre la representación. La conciencia en cambio constante de los personajes de J es muy diferente de la mentalidad homérica y prepara el camino para un dinamismo similar en los personajes shakesperianos. Lo diferente en Shakespeare es el hecho de que sus personajes cambien meditando detenidamente lo que ellos mismos han dicho; es una gran originalidad que Shakespeare desarrolló a partir de sugerencias que halló en Chaucer, y sin embargo hasta la Mujer de Bath y el Vendedor de Indulgencia parecen personajes menos shakesperianos que el Jacob, el José y el Yahvé de J.

Pascal, Tolstoi y Thomas Mann hallaron en la historia de José y sus hermanos un paradigma para sus muy diferentes ideales espi-

rituales y literarios. Me intranquiliza un poco que Pascal haya visto en José un prototipo anterior de Cristo, sobre la base de que José y Jesús eran los favoritos particulares de su padre, y luego fueron vendidos a cambio de plata por sus hermanos, y con el tiempo se convirtieron en señores y salvadores de esos hermanos engañados. Esto significa haber comprendido mal el tono relajado en el que J escribe sobre José, que se convierte en un proveedor pero no un salvador. Con toda razón Tolstoi encuentra tolstoiana la historia de José y la sitúa por encima de toda la literatura occidental, incluyendo su propia obra. Un aspecto de I, la Bendición, en su exaltación del tiempo, la vitalidad y el cambio, es totalmente tolstoiana, como lo es la sensación de J de que la dinámica de la Bendición favorece el crecimiento del yo, más que su abnegación hacia Yahvé. La dinámica imparable de Yahvé y la consiguiente sensación de fuerza y totalidad humanas, reaparecen en la obra de ficción de Tolstoi, en la grandiosa meditación sobre la historia de La guerra y la paz o en la soberbia novela corta Hadji Murad, donde el personaje principal es un guerrero más del tipo de J que del de Homero.

Desde luego, José no tiene nada de guerrero, de modo que es necesario reflexionar por qué José se lleva la palma de Tolstoi y no Jacob, Moisés o David. Podemos comprender por qué José fascinó a Thomas Mann, ya que José tiene todas las virtudes de éste, incluida la ironía. José interesó a Mann por algunas de las razones que parecen haber intrigado a Kafka. José tiene al mismo tiempo el tipo del artista y es el mejor y más amado de los hijos, que nunca pierde la fe en el destino familiar. Supongo que la preferencia de Tolstoi reproduce la preocupación de J por José, esa preocupación que la llevó a relatar su historia con cierta extensión. La singularidad de José consiste en manifestar todos los signos carismáticos de la Bendición sin poseer realmente, o siquiera desear, la Bendición formal. Judá tiene la Bendición y sin embargo interesa a J considerablemente menos que Tamar: no podemos concebir una historia de Judá y sus hermanos. Tolstoi fue impresionado por lo que nos impresiona a nosotros en David y en José, que es la abrumadora realidad del carisma. Para J, la cualidad de lo carismático es aquello que nos deja entrever un tiempo sin límites, una sensación de algo a punto de ser, un sueño que no es ningún sueño sino más bien una

irrupción dinámica en un vitalismo perpetuamente fresco, la verdadera abundancia de la promesa de Yahvé a quienes favorece.

Cuando I comienza su narración sobre José (Gén. 37), el joven pastor nos es presentado como un chiquillo chismoso y mal educado, odiado por sus hermanos porque es el favorito del padre. La levenda judía ponía de relieve la belleza física de José, tanta que recordaba al desconsolado Jacob a su perdida esposa Raquel. La túnica de largas mangas (o «capa de muchos colores»), el signo externo del amor de Jacob, se convierte irónicamente en emblema de la aflicción del anciano patriarca. «Capa de muchos colores» es la famosa y atractiva traducción errónea de la Biblia del Rey Jacobo, pero, ¡ay!, no está en el original hebreo, donde la prenda parecía ser apropiada solamente para la casa real, como la prenda del Libro II de Samuel 13:18-19, usada por Tamar en la terrible escena en la que Amnón la viola. He formulado la hipótesis de que tal vez I fuese una princesa de la casa real, pero en todo caso puede tratarse aquí de otro ejemplo de los muchos cruces entre los libros de J y el II de Samuel. Como la túnica de la princesa Tamar, la prenda de José se convierte en un emblema de violencia y crueldad. Cuando los hermanos la presentan a Jacob, lo hacen como prueba legal de que José está muerto, y más allá de la responsabilidad de ellos.

En otra compleja ironía, J sitúa la ocasión para la conspiración de los hermanos en Siquem, no sólo el lugar donde el agravio de Dina fue vengado por Simeón y Leví, sino también donde Roboam fue rechazado por las tribus del norte al mando de Jeroboam, quien allí fue coronado. Ciertamente, éste sólo es uno de los muchos reproches de Ja Jeroboam y su separatista Reino de Israel. En la saga de José en J, Jacob es llamado Israel, el nuevo nombre que gana en la lucha de Penuel, como para sugerir que él es el verdadero Israel, sin duda en contraste con el reino de Jeroboam. Así, la venta de José por sus hermanos (sólo Judá se resistió a ella) está asociada con la destrucción por Jeroboam del legado de David, como para sugerir nuevamente un elemento davídico en José. Llevado a Egipto, José desciende a un cosmos de la muerte, en un movimiento opuesto a la historia de liberación de Moisés, de modo que podemos considerar a Jeroboam como el «capitán de vuelta a Egipto» de Milton, o el traidor de Israel. En otra referencia al autor del Libro II de Samuel, J caracteriza al joven José según es descrito David cuando llega por primera vez a Saúl, es decir, como hombre «con quien Yahvé estaba» (Gén. 39:2), un hombre de suerte, que trae suerte a los demás. Este hábil toque habría demostrado a lectores y oyentes contemporáneos la verdadera intención de la historia del José de J. Como David, José dará a otros la aureola de la Bendición, de compartir la buena fortuna de aquellos a quienes Yahvé favorece.

La carrera en ascenso de José en la casa de Putifar es solamente el preámbulo a uno de los más encantadores episodios relatados por J, el intento de seducción del encantador hijo de Israel por la lujuriosa mujer de Putifar. Los eruditos han rastreado esta historia hasta un cuento romántico egipcio, pero en la versión de J se convierte en un relato de la mayor comicidad, es decir, en una comedia con su valor propio, además de contener otra ejemplificación de que el davídico aunque extraño José siempre sobrevivirá al peligro y emergerá con más suerte aún que antes. Si es correcta mi conjetura de que J estableció la tradición de absorber la saga de José en las historias a fin de representar a David de un modo velado o indirecto, entonces el virtuoso José contrasta profundamente con David, gobernado por el deseo erótico. Sea como fuere, J evita con astucia hacer de su José una especie de mojigato religioso. En cambio rechaza a la esposa de Putifar por razones sobre todo pragmáticas, observando sensatamente que, excepto la dama, a José se le ha concedido todo, con una autoridad similar a la de Putifar, excepto en lo que respecta a su tentadora. Aquí el contraste se establece entre José y Adán, a quien se le otorga el dominio de todo lo existente, excepto el Edén destruido. José, a diferencia de Adán, renuncia a comer del árbol del conocimiento pero no porque exprese desprecio a Yahvé sino por otra razón. Como observa Gerhard von Rad: «Sin embargo, cabe señalar que José usa además el argumento de ese decoro humano universal que se resiste a traicionar la confianza depositada». Para J, José participa del gran carisma de David y del resplandor crepuscular de los últimos supervivientes de la Ilustración salomónica bajo el malhadado Roboam.

Encarcelado a causa de la cólera de la dama rechazada, José inmediatamente sube de nuevo al poder recibiendo el favor de

Yahvé aun en la cárcel. Un paso más y, sin sorprender al lector, José se adueña del poder sobre todo Egipto. Cuando oímos nuevamente la voz de I, ya estamos bien adentrados en la maravillosa historia de la reunión de José con sus hermanos, que será seguida por el inmenso patetismo de la reparación de José a su padre, Israel. A diferencia del cuento de Noé, donde el Redactor se sirvió al mismo tiempo del remilgado P y la irreverente I, en la saga de José se sigue una táctica más exclusionista, con frecuentes omisiones de J y sustituciones de parte de E en lugar de cierto material que, debemos suponer, ponía más inquieto a R. Así, no tenemos sueños seguros en las selecciones de J (aunque el sueño de las vacas está lleno de ironía de J), y no se nos ofrece ninguna descripción de cómo José se hace con el poder en Egipto. Al principio hay duplicaciones con las versiones de J y E de cómo los hermanos envían a José a Egipto, pero, evidentemente, algunos aspectos del gobierno de Egipto por José eran molestos para el Redactor, y lo mismo sucede en los detalles del primer viaje de los hermanos a Egipto. Aquí es difícil hacer conjeturas, pues lo que sobrevive de I directamente antes y después de las partes que faltan tiene poco que ver con lo desaparecido. En la versión de E usada por el Redactor, el Faraón elige a José porque el adivino ha manifestado el espíritu divino, mientras que los hermanos constituyen versiones atenuadas de los seres rudos que solían ser. Se ajustaría más al estilo de J que el Faraón estuviese encantado con el carismático José y que los hermanos llegasen tan hoscos como siempre, por más calma que aparentasen debido a la necesidad y al temor reverente ante la prosperidad y el esplendor egipcios.

El Redactor recurrió a J cuando llegó al segundo viaje de los hermanos a Egipto, en Génesis 43. Aquí quisiera avanzar lentamente y seguir el texto con todo cuidado, porque el arte de J da lugar a una narración exquisitamente modulada, aun para el más sutil de los ironistas. El hambre se hace cada vez más intensa, hasta que Israel y su hijo disputan a causa de la condición impuesta para el retorno de los hermanos a Egipto: que lleven con ellos a Benjamín. El padre se resiste, pues Benjamín es todo lo que le queda de Raquel, hasta que Judá promete renunciar a la Bendición si no lleva a Benjamín de vuelta a Egipto. J describe el viaje a Egipto en una frase y

luego se detiene para disfrutar de la tendencia de José a mostrar una sensibilidad dramática afín a la de su padre. Al ver entre los otros a Benjamín, su hermano más joven, José se siente profundamente conmovido pero oculta su emoción. Los aprensivos hermanos quedan desconcertados cuando son llevados a la casa misma de José para disfrutar de un almuerzo con el principal ministro del Faraón. Agrupándose alrededor del mayordomo en la entrada, insisten ansiosamente en su inocencia en la cuestión del hallazgo de su dinero devuelto en sus sacos, cuando volvían a su tierra de su primer viaje a Egipto. En una de las finas pinceladas de J, el mayordomo de José informa secamente a los hermanos que el Dios de ellos y el de su padre debe de haberlos reembolsado, pero que él al menos ha sido pagado.

El momento decisivo en la escena del banquete que sigue es la reacción de José ante su hermano uterino y compañero de juegos de la infancia, Benjamín. Las emociones de José lo superan, y se ve obligado a buscar presuroso la soledad para poder llorar. La sabiduría de J es saber que uno nunca deja de ser un niño, ni siquiera el gran burócrata José. Ninguno de los personajes masculinos de J, incluido Yahvé, ha superado nunca su infancia y sus cualidades infantiles. Los únicos adultos en J son mujeres: Sarai, Rebeca, Raquel y Tamar. Isaac es siempre un bebé, Abram y José caen fácilmente en el infantilismo, y los dos hombres de aguda sensibilidad -Jacob y José, padre y verdadero hijo- siguen siendo hasta su muerte temperamentos maravillosamente mimados y dotados, infantiles en extremo. Pero me parece que el arte exuberante de J llega a la cúspide en el contraste implícito entre Jacob, Israel y José a través de toda la saga de José, particularmente en sus secciones culminantes, que ahora abordamos. Ni siquiera Tolstoi, discípulo de J, es un maestro superior a ésta en el arte de las realidades familiares.

¿Por qué José representa hasta el final su elaborado guión, con sus hermanos en un estado cada vez mayor de perplejidad? En José el proveedor, la última novela de la gran tetralogía de Thomas Mann, no es necesario plantear la cuestión porque Mann es el más lúdico de los ironistas dramáticos y románticos. La ironía de J, como hemos visto en toda su obra, es de un orden diferente y más sublime. Es la ironía de lo supremo e inconmensurable, la ironía

del amor de Yahvé por David. José, favorecido en cierta medida como David, es también un ironista, a diferencia del mismo David. El dinamismo incansable de Yahvé se convierte en José en una diablura afectuosa, o en la astuta inventiva de su padre, Jacob, libre ahora de entregarse al juego. Pues todo llega tan fácilmente a José como fue desesperadamente duro para Jacob. Si hay alguna teología en alguna parte de la obra de J, ella no involucra a Abram o Jacob, o siquiera a Moisés, sino, curiosamente, a José, quien al igual que su creador J, es una especie de teólogo irónico o psicólogo especulativo. El mayor don literario de J, como en Shakespeare, Montaigne o Freud, quizá sea su original dominio de la psicología moral y visionaria.

José está total y refrescantemente exento de lo que Nietzsche llamaba el espíritu de revancha: no hay en él ningún rastro del deseo de ser vengado de quienes lo vendieron como esclavo. Como demuestra la trayectoria de José, Yahvé no permite que su favorito languidezca mucho tiempo en la esclavitud, sino que lo eleva cada vez más alto, hasta que nadie de la Casa de Jacob está por encima de él en el sentido mundano. José es el arquetipo de todos esos judíos cortesanos que aparecerán a lo largo de las edades, hasta Henry Kissinger en la era de Nixon y Ford. Sin embargo, el José de J es también mucho más que eso, porque para ella es además el heredero del encanto del carismático David. David era un poeta; José es un fantaseador bonachón, cuya única venganza sobre sus hermanos es escribir las últimas escenas del drama del cual él es héroe y ellos figuras de apoyo, pero no villanos. La novela de José no tiene villanos y termina tan felizmente como puede terminar una novela.

Debe de parecer extraño, al comentar un autor de casi tres mil años atrás, descubrir un motivo estético en la psicología de un héroe. Sin embargo, la actitud de José cuando manipula a sus hermanos me parece principalmente estética. Así como Tamar quiere figurar en la historia de la Bendición, también lo desea José, quien sabe que debe ceder la Bendición a Judá, y se conforma con escribir un final benevolente para el cuento de Jacob y sus doce hijos. Es como si José, al igual que su padre antes, desease ocupar el centro absoluto de la historia de Yahvé y los hijos de Abram. Después de todo, J no permite a Yahvé intervenir directamente en la historia

de José, como Yahvé sí había hecho con los patriarcas, y como hará con Moisés y su pueblo en Egipto y en el Desierto. Se nos dice que el favor de Yahvé está siempre con José, como estará con David, pero el Yahvé de J permite que su elite haga sus planes y realice sus deseos, y en particular se queda fuera de la escena en la historia de José. Nada nos sorprendería más que un repentino descenso personal de Yahvé ante la presencia de José. Yahvé camina y discute con Abram, envía a su ángel a combatir con Jacob y entierra a Moisés con sus propias manos, como antes había utilizado sus manos para encerrar a Noé y su agente dentro del arca, pero en cambio consideraríamos una ultrajante violación del decoro que Yahvé se pusiese frente a frente con José y le dijera exactamente cómo montar el escenario para llevar a cabo su revelación ante sus hermanos. Como he señalado muchas veces, no creo que el cambio de género de J signifique que aquí leemos a dos o más yahvistas. En cambio, nos encontramos ante un autor de dimensiones y originalidad shakesperianas, un autor que está más allá de los géneros, una conciencia tan amplia e irónica que nos contiene a todos. Nosotros, quienesquiera que seamos, somos más ingenuos, menos sofisticados y menos inteligentes que I o Shakespeare. Por eso no podemos escribir las partes yahvistas del Génesis y el Éxodo o Hamlet y Macbeth. Como Shakespeare, J es una contingencia que no podemos rehuir o eludir.

José es la expresión de la exuberancia creadora de J porque él es su David, su mejor rival ante la representación de David por parte del espléndido autor del Libro II de Samuel. La trayectoria de José, pese a todo su ingenio, su espíritu emprendedor y su genio, le ha caído en suerte fácilmente; hombres y mujeres se rinden a la prominencia carismática de alguien cuya personalidad nos incita siempre a decir: «Yahvé está con él». La única lucha de José es la empresa estética de establecer precisamente cómo y cuándo reunirá a su padre y a sus hermanos con él para así convertirse en su salvador terrenal. La enigmática J no nos da ni un solo indicio de por qué José ha esperado para hacer saber, al menos a su padre y su hermano Benjamín, que está vivo y próspero en Egipto. Debemos suponer que José desea un triunfo total y novelesco de manera que su historia pueda concluir lo más maravillosamente posible. Si hay crueldad en la tardanza, y la hay, se debe al egoísmo del niño y del esteta,

pero J nos muestra siempre las limitaciones de sus héroes masculinos: tan claramente en José como en Abram, Jacob y Moisés.

José está muy cerca de su padre en su tendencia a aparecer en moldes dramáticos, pues ambos gozan de una inmensa capacidad expresiva y aguda sensibilidad, persuasiva ante sí mismos y ante otros. A diferencia de Jacob, José nunca ha tenido que engañar a otros, lo cual puede ser la razón de que haya decidido engañar a sus diez hermanos culpables con tanto entusiasmo y deleite. Aquí, como en otras partes, debemos precavernos de tomar literalmente a J; cuando dice de José que Yahvé está con él, está constituyendo una compleja metáfora acerca de la persuasividad de José. Como J y como Jacob, José es un retórico magnífico; quizá podríamos definir al Yahvé de J como el mejor de todos los retóricos. José es el precursor de Sigmund Freud; no tanto como intérprete de los sueños sino como un ser favorecido que, al igual que un conquistador, va de éxito en éxito. Somos seducidos por José porque, como Jacob finalmente, aquél cede a la verdadera voz del sentimiento dentro de sí mismo. El inspirador de esa voz es Judá, en lo que ciertamente constituye en J el momento más bello para el heredero legítimo de Israel (Gén. 44:18-34). J permite a Judá demostrar que, a fin de cuentas, no es totalmente indigno de la Bendición, cuando se ofrece como esclavo en lugar de Benjamín, después del hallazgo de la copa adivinatoria que José ha puesto astutamente en el saco de su hermano menor, usando por una vez el engaño, aunque para un buen fin.

En su largo discurso (Gén. 43:9), Judá resume su promesa a Jacob de responsabilizarse del seguro retorno de Benjamín. Puesto que ser condenado ante Israel equivale a perder la Bendición, Judá sabe muy bien que se lo juega todo en la promesa hecha a su padre. Por tanto, es aún más admirable que ahora ponga el énfasis en otra parte, en la aflicción del padre, que lo enviaría al Sheol, el Hades hebreo, si perdiese al otro hijo de Raquel. Para José y para nosotros, el discurso de Judá es más intensamente conmovedor cuando se refiere al supuesto destino de José, destrozado por bestias salvajes y a quien su padre no ha vuelto a ver. Sólo después de referirse a la pérdida de José y a la posibilidad de la aflicción suprema de Jacob, menciona Judá su promesa de autocondena. No estoy de acuerdo

con la opinión de Speiser de que José pone astutamente a prueba a los hermanos para ver si se han reformado o estaban dispuestos a enviar al segundo hijo de Raquel al yugo egipcio. Speiser parte, declaradamente, de la aguda sugerencia de Von Rad de que a José no le interesa el castigo sino la regeneración moral de sus hermanos. Sin embargo, no creo que J, ni tampoco el José de J, esté interesado en esto. Von Rad era un teólogo moral; J no.

I y su José son ambos ironistas y pragmáticos. ¿Supone alguna diferencia que los hermanos hayan cambiado o no? Y ¿quién podría, de todos modos, creer en la regeneración moral de los carniceros de Siquem, Simeón y Leví? Tampoco podemos olvidar que Judá, heredero inevitable, que se convertirá en Israel y dará su nombre a los judíos, participó en el saqueo de Siquem. Los hermanos son lo que son, pero José sabe muy bien que no hay daño real entre ellos y, lo más importante, que aún son sus hermanos. Siendo los dos hijos de Jacob, deben constituir la Casa de Israel, y cada uno es el fundador de una de las tribus. El juego de José había sido una cuestión de estilo, y no de ética; había sido una forma de juego yahvista. Podemos preguntarnos si en este momento del relato ha terminado, pero lo que sucede es que las alusiones a sí mismo y al luto de su padre sacan de sus cabales al moderado pero apasionado José. Como Huck Finn cuando observa su propio funeral, José cede ante su propio sentido de lo patético. En un maravilloso golpe narrativo, J hace exclamar a José que todos sus egipcios deben marcharse, y de este modo despeja la habitación para quedarse a solas con sus asombrados hermanos.

En la modificación de Thomas Mann del discurso de Judá, éste confiesa la culpa de los hermanos por haber vendido a José y esto me parece uno de los raros errores estéticos de Mann en su trabajo sobre el texto de J. Mann emula sabiamente a J al pasar por alto la inevitable reacción de Jacob ante el crimen de los hermanos y también el largo engaño que sufrió, una vez dominadas la emoción y la alegría de enterarse de que su hijo favorito aún vive y tiene poder sobre Egipto. Aquí Mann se queda por detrás del espíritu de J: a ella, sencillamente, no le interesa la culpa. Su interés principal en esta historia es la relación entre José y Jacob, no entre José y sus hermanos. Éstos, después de todo, no son una elite, excepto

para el desventurado Judá; en cambio, constituyen los antepasados de las indisciplinadas hordas del Desierto. José y Jacob, por el contrario, son la elite, los aristócratas naturales con quienes J, una davídico-salomónica, simpatiza más fácilmente. Después de los hermanos viene el populacho, sin duda tan revoltoso bajo Roboam o Jeroboam como bajo Moisés o Josué, mientras que, aparte de Jacob y José, pero en el mismo plano, aparecen figuras como la misma J.

En el texto de J, a solas con sus hermanos, José se revela efusivamente en una escena que no considero una decepción, como lo hacen Speiser y otros. Sólo puede haber una culminación apropiada, y J la va preparando con tenaz habilidad, hasta el momento trascendente, en Génesis 46:29-30, en que José se lanza llorando sobre el cuello de su padre, y Jacob-convertido-en-Israel, inmensamente dignificado, proclama con solemnidad que por fin puede morir en paz, después de ver frente a frente a su hijo aún vivo. La escena de la revelación de José nos prepara sagazmente para este momento, anticipado en las primeras palabras de José después de declarar su identidad: «¿Vive aún mi padre?» (100). Su ansiedad, y la nuestra como lectores, es que Jacob morirá al oír las buenas nuevas, como Sarai evidentemente murió al enterarse del feliz resultado del sacrificio de Isaac.

Careceríamos de tacto literario si confundiésemos la delicada sugerencia de José de que Yahyé lo enviase a Egipto para preparar el camino de los hermanos delante de ellos (Gén. 45:5-8) con una seria reflexión teológica de J. Se trata de un toque realista que el misericordioso José no pueda abstenerse de recordar a sus hermanos que antaño ellos lo vendieron en Egipto; ningún ser humano podría hacer otra cosa. Pero José les dice esencialmente que no se preocupen más por eso; su interés -y el nuestro- se centra en Israel, quien dice oportunamente que no se atormenten y que irá a ver a su hijo frente a frente antes que muera el último de los patriarcas. La reunión misma, manejada por J con soberbia y característica economía, es dramática y es bien representada cuando estos dos extraordinarios actores se encuentran nuevamente después de tantos años. En Mann, José susurra a su padre: «¿Puedes perdonarme?». Y en verdad Jacob tiene mucho que perdonar, tanto en José, que podía haberle enviado noticias suyas mucho tiempo antes,

como en sus culpables hermanos. Después de todo, sólo Benjamín está totalmente exento de culpa. Pero la culpa no es nunca el blanco de J, como hemos visto una y otra vez. José y Jacob están ambos abrumadoramente conmovidos, pero padre e hijo no dejan de representar muy bien sus papeles. El primer ministro del gobernante de Egipto pide su carro y honra a su padre, Israel, marchando a Gosén para saludarlo. De nuevo, dicho sea en su favor, José es invadido por un auténtico y tumultuoso afecto, y se convierte otra vez en un niño que llora largo tiempo abrazado al cuello de su padre. De los dos maestros actores, es el majestuoso Israel, que antes fuera el astuto Jacob, quien realiza la mejor interpretación, manteniendo su serenidad heroica frente a su gente.

Esta serenidad es de nuevo maravillosamente evidente cuando Jacob está ante el amo de su hijo, el Faraón, aunque el texto que poseemos hoy (Gén. 47:7-10) parece ser de P más que de J. Pero yo oigo la ironía de J más que la piedad de P cuando Jacob, en respuesta al asombro del Faraón ante la edad del patriarca, informa solemnemente al monarca que si bien los años de su vida suman ciento treinta, ellos han sido pocos y duros y no pueden compararse con los lapsos de vida de sus antepasados. Sigue un pasaje muy desconcertante sobre el que la mayoría de los eruditos concuerdan en que es un texto de J y en el que José, como su padre, aparece como un comerciante muy listo, en verdad, que ha reducido a todos los granjeros de Egipto al rango de siervos. Los eruditos arguyen que J sencillamente asigna una función económica importante a José, que de algún modo aumenta su gloria, pero esto es no justipreciar las ironías de Jy las complejidades de la presentación de sus héroes. I no tiene ninguna intención de culpar ni de encomiar al formidable José, pero forma parte de la terrible tristeza de la historia judía posbíblica que este pasaje, como otros de J, haya sido usado con fines antisemitas por algunos cristianos a través de las generaciones.

Vuelvo agradecido a las facultades cómicas de J en la maravillosa descripción de la bendición por Jacob de los dos hijos egipcios de José (Gén. 48:10-22), Efraín y Manasés. Cuando se acerca el momento de la muerte, Jacob, casi ciego, repite deliberadamente de nuevo un aspecto de la escena en la que su padre ciego lo bendice en lugar de su hermano Esaú. Fiel a su madre, Rebeca, Jacob, que es

Israel, cruza disimuladamente las manos, poniendo la derecha sobre la cabeza de Efraín, el más joven, y la izquierda sobre Manasés, el primogénito. Cuando José toma la mano derecha de su padre para llevarla de la cabeza de Efraín a la de Manasés, el patriarca moribundo se resiste tenazmente. Aparte del humor característico de los hábitos de Jacob de toda su vida que persisten hasta el final, y de la preferencia habitual de J por los hijos más jóvenes, nos parece recibir otra de las embestidas contemporáneas de I contra el Reino del Norte, el Israel de Jeroboam, donde Efraín fue la tribu, o la media tribu, dominante. Ésta también parece la razón de que J presente a Jacob, moribundo, otorgando Siquem a José como feudo personal, pues Jeroboam fue coronado allí. Quizá Jacob -que, pese a Penuel, no era ningún guerrero-, delira en la agonía de la muerte cuando afirma que él capturó Siquem por la fuerza de las armas, porque I seguramente desea que recordemos cuán ultrajado se había sentido Jacob cuando Simeón y Leví diezmaron Siquem.

Lo que permanece en la saga de José de J es la conmovedora descripción de la aflicción de José por la muerte de su padre y el posterior viaje a Canaán para enterrar a Jacob en la caverna de Macpelá, frente a Mamré, donde habían sido enterrados Abram, Sarai, Isaac, Rebeca y Lea. Es José, y no el heredero, Judá, quien llora por última vez, cuando lo besa, sobre el rostro de Jacob. Después del entierro en Canaán, J termina con el retorno de José y sus hermanos a Egipto. Deja así dispuesta la escena para la historia de Moisés y el Éxodo, pero podemos preguntarnos por qué no tenemos una versión de I de la muerte de José. Quizá la hubo y el Redactor la suprimió en beneficio de la historia de E, en la que los hermanos atemorizados abordan a José para pedirle gracia, innecesariamente, ahora que su padre y escudo ha muerto. Pero prefiero pensar que J optó por no escribir sobre la muerte de José, precisamente porque era su sustituto para el amado David, cuya vida no podía o no quería hacer entrar en los temas de su obra.

MOISÉS

DE LAS TRES «FUENTES» principales de lo que ahora constituye el Éxodo, J ocupa una posición media en lo que respecta a su tratamiento de la magnitud y significación de Moisés, líder y profeta. P tenía sus dudas sobre Moisés, E lo exalta y J trata al libertador del pueblo con la afectuosa ironía distintiva de esta autora. Cuando J se dispone a reunir toda la tradición llegada hasta ella, desde la Creación hasta la muerte de Moisés, no tiene en el centro de su visión a Moisés o siquiera a Abram, y menos aún a Jacob y José; y ciertamente tampoco a Yahvé, sino a David, como lo he subrayado repetidamente. Su patrón de medida es davídico, aunque casi por definición tome a David como asunto vedado para ella. Es como si la ausencia de David de sus escritos fuese un vacío que su presencia no puede llenar; tanto se había separado la realidad histórica del abuelo heroico en la época de su poco heroico nieto Roboam. David pertenece a la historia, y I no escribe historia. Su Moisés no es más histórico que sus Abram, Jacob y José. Esto no significa necesariamente que I dudase de la existencia de un Moisés histórico o de la realidad de la esclavitud egipcia y el Éxodo mosaico. En cambio, significa que su Moisés le era tan remoto como los patriarcas, a diferencia de David, cuyo halo perduraba todavía en el tiempo de la decadencia de Judá. Para J, su obra es una unidad; podemos leerla como una historia primitiva, una saga patriarcal, una novela de José y un Éxodo y posterior conquista de Canaán más o menos históricos. Mas para I todo esto constituía un único género, que desafiaba los géneros del antiguo Oriente Medio. Para hacernos una idea correcta de la forma y finalidad de I podemos agrupar todo eso bajo el nombre de David y considerarlo su primer plano. Para ella, Yahvé mismo importa porque es el Dios que se enamoró de David. En cuanto a Moisés, se trata de un eslabón misterioso en el camino hacia David, misterioso porque es muy extraño que Yahvé haya hecho tal elección, particularmente en opinión de J.

Muchos historiadores modernos conjeturan que la esclavización real de los israelitas en Egipto se produjo durante el reinado de Ramsés II (c. 1304-1237 A.E.C.) y que el Éxodo se efectuó bajo su sucesor, Merneptah, posiblemente en 1220 A.E.C. (Yo considero que sucedió un poco antes.) Puesto que yo sitúo a I en la generación siguiente a Salomón, que murió en 922 A.E.C., ella escribió de sucesos que ocurrieron tres siglos antes de su tiempo, aproximadamente tan lejano como la revolución de Cromwell con respecto a la Gran Bretaña actual. Pero la vejez de David puede situarse medio siglo antes de la obra de I; estaba tan cerca de ella como Winston Churchill y Franklin Delano Roosevelt lo están de muchos de nosotros, una figura de la primera infancia de J, quizá medio histórica y medio legendaria. Moisés, perteneciente a un tiempo tan lejano del de J, era no obstante menos importante para ella que Abram y Jacob, porque los pactos de Yahvé con éstos evidentemente la conmovían más que el pacto entre Yahvé y la multitud del Sinaí. Pero esto es adelantarse a su historia.

Y José había muerto, y todos sus hermanos, y toda su generación (105).

Un nuevo rey se alzó sobre Egipto, que no conocía a José (106).

Este majestuoso nuevo comienzo resuena con particular fuerza si en verdad el José de J es un sustituto de David. Otra conjetura aquí es la gloria ya pasada comparada con el contexto contemporáneo de J en los decadentes días de Roboam, incapaz de conservar lo que había heredado. En Egipto, los israelitas tampoco pudieron conservar lo que José les había dado, una posición privilegiada en una tierra que no era la suya. Indudablemente, esto no refleja ningún defecto especial por parte de ellos. Poseedores de la Bendi-

ción, se multiplicaban, y su número y vigor atemorizó al Faraón. El humor irónico de J aparece en pleno cuando las comadronas hebreas dicen al Faraón que no han podido matar a los bebés varones porque sus madres, a diferencia de las mujeres egipcias, son tan fuertes que dan a luz antes de que llegue la comadrona (Éx. 1:19). Este humor, como la figuración de J del genocidio como transacción seductora o astuta, enmarca el nacimiento de Moisés. Dudo de la afirmación del erudito Martin Noth, en su obra History of Pentateuchal Traditions (1948), de que I no sabía que el nombre «Moisés» era de origen egipcio y significaba «hijo», pues el retruécano etimológico característico de J en Éxodo 2:10, sobre el verbo hebreo que significa «sacar», no sólo juega con el hecho de que el niño fue sacado del agua, sino también con el trabajo de la comadrona de ayudar a salir al niño en el parto. La notable fábula aristocrática de J es mal entendida por la interpretación habitualmente errónea de su tono y su posición. Esa mujer irónica que capta todos los mitos de los patriarcas sigue siendo vista como un misógino. El más complejo autor de la Biblia hebrea es considerado ingenuo por eruditos y críticos que están muy lejos de la sutileza y el espíritu literario de ese autor que tratan de conocer a fondo. ¿Qué podría ser más encantador, más bellamente consciente, que una fábula de liberación en la que la princesa egipcia es absolutamente bondadosa, sabe el hebreo y rechaza la violencia de su padre? ¿Y qué podría ser más astuto que la utilización por J de la hermana de Moisés, quien es enviada a observar y, de este modo, puede ofrecer a la princesa la más apropiada ama de cría, la madre misma del bebé?

Podemos preguntarnos si algún otro escritor de la tradición occidental trabaja con una economía comparable a la de J. En Éxodo 2:11 estamos repentinamente frente a un Moisés maduro que no tiene ninguna duda de su identidad israelita, firmemente decidido a vengar a sus hermanos pero también a ser cauteloso a causa de su delicada situación. Después de escapar del Faraón, vemos nuevamente a Moisés manifestando su intensa agresividad contra los pastores en el manantial, para defender a las hijas del sacerdote de Madián. Ya hemos visto, por su inútil venganza contra los egipcios, que Moisés es intemperante pero cauteloso. Aquí vemos nuevamente que es valeroso y, en la elección del nombre de su hijo (Éx.

2:22), totalmente dedicado al destino de su pueblo. Pero posee muchos rasgos que hablan contra su aptitud para liberar a un pueblo de la esclavitud y llevarlo al exilio: es colérico, impaciente y siente una profunda angustia acerca de la firmeza de su autoridad. En cuanto a personalidad y carácter, dificilmente podía estar más lejos del David del Libro II de Samuel. Para J, con su habitual extravagancia, es ésta la razón de que Moisés reciba la llamada profética.

La extravagancia es el signo peculiar de lo sublime en el extraordinario diálogo que J escribe para Yahvé y Moisés en Éxodo 3. El ángel o mensajero de Yahvé, o el mismo Yahvé en el texto original de J, inicia el diálogo poniendo fuego a la zarza de espinas, un fuego que no consume, como para insinuar que Moisés, como mensajero, tampoco será consumido. Precisamente el ser consumido en algún sentido por su profecía constituye el temor legítimo de Moisés durante toda su plática con Yahvé. Esta notable serie de estocadas y paradas muestra a Yahvé vencedor en virtud de su mayor poder de fuego sobre el pobre Moisés, incapaz de resistirlo. Yahvé, quien está en el fuego pero no es el fuego, habla como hablaría el fuego, advirtiendo a su incipiente e involuntario profeta que no debe acercarse demasiado. Recuérdese que Yahvé en ninguna parte dice a Abram, Jacob y el amado David que no deban acercarse demasiado. En verdad, antes nunca Yahvé ha hablado de la categoría de lo sagrado, evidentemente inventada para mantener a Moisés y la masa de los israelitas a cierta distancia. J, por supuesto, nos ha mostrado a Abram y Jacob en sus peores y sus mejores momentos, pero Yahvé no expresa ningún deseo de rechazarlos. Como llegará a ser decisivo en el Sinaí, Yahvé parece necesitar ciertas defensas para su propia sensibilidad, aunque resuelve extender su Bendición de una elite familiar a todos sus descendientes y seguidores históricos.

Cuando Yahvé anuncia sus intenciones de salvación a Moisés, dice: «Bajé a alzarlos de la mano de Egipto» (115). Para J, la promesa tiene su ironía, pues queda en pie la cuestión de si «bajar» al Sinaí se asemejará a la «bajada» de Yahvé a Babel, por lo cual usa el mismo verbo. Los descensos de Yahvé, aunque sean de intención benigna, parecen tener siempre en J sus aspectos equívocos y ambivalentes. Moisés parece colegir esto de algún modo cuando insiste en que el pueblo no le escuche. Milagros menores, como cayados con-

vertidos en serpientes y manos leprosas transformadas en nieve, no logran persuadir a Moisés, quien argumenta con vigor y sólo se marcha cuando la retórica de Yahvé adquiere un tono autoritario.

«¿Quién dio boca al hombre? [...] ¿Y quién hace al sordo, al que ve y al ciego? ¿No fui yo, Yahvé?» (118)

Éste es el tono de Yahvé en Mamré, regañando a Sarai, mientras Moisés obedece con reticencia, pero casi inmediatamente Yahvé lo pone en peligro. El reacio profeta se pone en camino, y Yahvé va detrás de él para matarlo, sin causa, sin razón. De todos los problemáticos incidentes que surgen en la narración de J, el más extraño, y en verdad horripilante, es el intento de Yahvé de asesinar a su profeta, Moisés (Éx. 4:24-26). Algo puede haber sido quitado aquí del texto de J, pero yo me inclino a no creerlo, aunque sólo sea porque el Redactor haya permitido sobrevivir el relato de este espantoso incidente. Lo que evidentemente se ha perdido es una compleja tradición sobre los orígenes de la circuncisión. Lo que queda es uno de los triunfos irónicos de J, uno de los pasajes primeros en convencerme de que I sería una mujer, porque Séfora, la mujer de Moisés, hace frente a Yahvé cuando Moisés no se había atrevido a hacerlo, ni siquiera cuando se trataba de su propia supervivencia.

Rashi, buscando desesperadamente reducir el escándalo del injustificado ataque de Yahvé al profeta, se permite la absurda observación de que la causa era que Moisés estaba pernoctando en una posada en vez de tomar el camino más rápido para Egipto. Pero el pobre Moisés, por supuesto, estaba acampando durante la noche, lo cual era necesario en su difícil viaje. El motivo de Yahvé es el propio enigma y la respuesta que J da implícitamente es que no hay ni puede haber ningún motivo. La tradición normativa, incómoda hasta con Rashi, adoptó la disparatada explicación de que Moisés debía ser muerto ¡precisamente porque no había circuncidado a su hijo! Yo mismo leí la observación final de Séfora –«Un esposo de sangre marcado por esta circuncisión»– según la interpreta triunfalmente el Redactor, de modo que el pasaje de J se convierte en un extraño suceso fundacional de la práctica de la circuncisión.

En el camino, en una posada, Yahvé le salió al encuentro: y quiso matarlo. Séfora tomó un pedernal, cortó el prepucio de su hijo y tocó con él entre las piernas de Moisés: «Porque eres mi esposo de sangre». [Yahvé] lo dejó ir. (120)

Martin Buber, que en gran medida es ajeno a la tradición normativa, insiste en su *Moisés: La Revelación y el Pacto* (1958) en que Yahvé tenía un motivo: «Él reclama la totalidad del ser que ha elegido». En tal enfoque, Moisés todavía no ha dado su plena devoción a Yahvé. Pero la posesión completa o demoníaca trasciende aun la devoción absoluta, y por eso ni siquiera Buber cree en la temible ironía de J. Quizás el mayor tributo a esta ironía lo brindó la leyenda midrásica, que convirtió al Yahvé asesino en Satán disfrazado de serpiente que casi engulle a Moisés antes de que Séfora realice la circuncisión de su hijo.

Los comentarios más perspicaces que he leído sobre este pasaje son los de Herbert Marks, quien ofrece abiertamente una interpretación freudiana modificada que apela a la ambivalencia emotiva del complejo de Edipo.

Así, la identificación del profeta con YAHVÉ depende de una segunda identificación con el hijo, quien se defiende de las presiones de la suplantación histórica. En última instancia, este hijo edípico es una figura del pueblo de Israel.

Una identificación tan ambigua y dialéctica está, en verdad, en el espíritu de J, y Marks capta parte del sabor de una ironía en la que Yahvé ataca a Moisés, no por lo incompleto de la identificación, sino para poner de relieve nuevamente que la identificación es imposible. La falta de afecto de J por Moisés también forma parte del episodio. Para ella, Moisés no es precisamente David, y particularmente no es un precursor del Héroe que puso a Yahvé para siempre en Jerusalén. El Moisés de P, que tartamudea porque tiene labios incircuncisos, es un Moisés muy diferente del de J, que tartamudea por pavor y desconcierto, y tiene que ser rescatado de Yahvé por su mujer mediante su hijo pequeño, una salvación poco digna para el profeta.

Con la introducción de Aarón en Éxodo 4:14 Moisés adquiere un nuevo rango en J, como si el papel psicológico de Aarón para Moisés consistiese en combatir la resistencia manifiesta del profeta a su propia elección por Yahvé. Quizá la presencia de Aarón también libera la creciente capacidad de Moisés para la astucia. El Faraón de J es un zorro sutil, pero también lo es Moisés, quien empieza pidiendo, no la libertad de su pueblo, sino unas vacaciones para él, a fin de que pueda ir al Desierto a adorar a Yahvé. Como Yahvé es desconocido por el Faraón, el pedido de Moisés es rechazado, en otra ironía de J: la ignorancia del Faraón pronto será rectificada por Yahvé, quien siempre cuida de que finalmente se lo conozca. Sabiendo esto, Moisés y Aarón no discuten inmediatamente la cuestión con el Faraón, cuyo desmesurado orgullo se hace abrumador. En cuanto al Moisés de J, podríamos decir que está totalmente sobrepasado. Objeto de burla del Faraón, maldecido por los israelitas agobiados de trabajo, obligados ahora a hacer ladrillos sin paja, Moisés se ve reducido a un tartamudeo patético (123). Yahvé no se digna consolar al atribulado profeta, pero proclama amenazadoramente: «Ahora verás lo que haré al Faraón» (124). Y empiezan las grandes plagas.

J se divierte mucho con las plagas, llevándonos hacia la literatura infantil más que a la literatura sapiencial. Buber llama correctamente a esto un «relato fantástico popular» de un portento tras otro. Brevard Childs, en El Libro del Éxodo (1974), el mejor comentario erudito sobre el Éxodo, relaciona las plagas con «la interesante tensión en I entre las exigencias absolutas de liberación repetidas en la frase "deja marcharse a mi pueblo", y la disposición a negociar». Las plagas son signos de interesantes tensiones, en verdad, que nos recuerdan a ese personaje aficionado a las intrigas, el Yahvé de J, el mismo que confunde a los constructores de Babel. Pero también el Faraón ofrece una interesante tensión, puesta de manifiesto en la capacidad shakesperiana de I para representar caracteres complejos mediante toques hábiles y delicados. A través de las plagas y de los diálogos entre Moisés y el Faraón, J escribe en la vena de la novela de José, de modos fabulosos y llenos de fantasía, y no a la manera como presenta a Abram y Jacob. Allí el tono era de un patetismo irónico, aquí se trata de una ironía más pura, pues ahora

el choque de inconmensurables lanza a J a ponerse totalmente del lado de Yahvé. Un modo de captar con claridad el tono de J es comparar sus plagas con las visiones horripilantes y duras de la Revelación de san Juan el Divino. La pérdida es patente en la inferioridad estética del Apocalipsis.

En la descripción del milagro del mar Rojo (Éx. 14), la versión de I es notablemente diferente de la de P, que se basa en E. En P, Yahvé ordena a Moisés que levante su báculo por encima del mar, al que divide para abrir un camino entre las dos murallas de agua. Después del cruce de los israelitas, Moisés levanta su mano y las aguas ahogan a los perseguidores egipcios. Estos toscos milagros no son el estilo de J. En J, la fiesta en el desierto para honrar a Yahvé se convierte, presumiblemente, en la ocasión para huir de Egipto, siguiendo la columna de nube durante el día y la columna de fuego por la noche. El Faraón y sus tropas persiguen a los fugitivos hasta el mar Rojo, donde les dan alcance. Moisés alienta a los aterrorizados israelitas, y la nube cesa de guiar y se interpone entre los fugitivos y los perseguidores egipcios de forma tan tenebrosa que detiene su avance. En la oscuridad, un gran viento enviado por Yahvé hace secar el lecho del mar. I no describe el cruce de los israelitas, sino que se concentra en los egipcios, que son rechazados por la columna de nube y la columna de fuego, y huyen por el fondo marino (ahora inundado nuevamente), de modo que todos ellos se ahogan. La notable mezcla de realismo y fantasía de I hace aumentar el terror de los israelitas y los egipcios, a la par que nos muestra a Moisés en uno de sus raros buenos momentos. Mucho menos famosa que la versión de P del cruce del mar Rojo, el episodio de J es estéticamente más convincente y más de acuerdo con la astucia de Yahvé, y de un Moisés que, repentina y contundentemente, se supera a sí mismo. La voz que primero habla a Moisés desde el fuego ahora vence a los egipcios mediante la misma imagen.

Para el autor P, como para el Deuteronomista y el Redactor, la liberación en el mar Rojo fue tan decisiva como la Creación y el retorno del exilio babilónico. Mas para J, que no había conocido el exilio (aunque lo haya previsto), la liberación fue un suceso menos vital que cualquiera de los orígenes primitivos y patriarcales. La creación de Adán y de su novia sin nombre, la migración de Abram y

la transformación de Jacob en Israel eran para J visiones mucho más importantes que los sucesos del mar Rojo, el Sinaí y el desierto, para no hablar de la entrada en Canaán y la conquista. Elitista e individualista –como diríamos ahora–, sobre toda otra cosa, J desconfiaba de las tradiciones centradas en la masa del pueblo más que en figuras como Sarai o Abram, Rebeca, Jacob y Raquel, Tamar, José y principalmente David. La crisis del Yahvé de J no se produce en el Edén ni en las trayectorias de Abram y Jacob, sino que tienen lugar en el Sinaí, en el enfrentamiento con la turbulenta hueste de los israelitas. Quizá J vio el apaciguamiento de Yahvé en el Sinaí en su amor electivo por David, aunque esto llevase a crisis de carácter más íntimo, para el favorecido y el favorecedor por igual.

El Sinaí es esencial para lo que llamamos judaísmo, y para su hijo herético, el cristianismo, aunque lo que llamamos judaísmo haya sido formulado más de mil años después de J, en la Palestina ocupada por los romanos del siglo II E.C. Considero la famosa «teofanía del Sinaí», en su versión original, la de J (en la medida en que se ha conservado en Éxodo 19 y 24), como una de sus más extraordinarias ironías, porque sencillamente nos muestra un Yahvé que no sólo está a punto de perder el control, sino que no cesa de advertir a Moisés que aconseje prudencia al pueblo porque su Dios sabe que está por perder todo freno. Lo que enfurece a Yahvé es la naturaleza de la multitud israelita, descrita por J como poco mejor o peor que cualquier otra masa de refugiados que pasa privaciones en lugares desolados. En la versión de J de lo que ahora los sabios llaman la tradición del vagabundeo por el Desierto, el pueblo errante murmura y se queja, como es natural, y denuncia a Moisés, cosa muy sensata pues ¿a quién pueden denunciar sino a Moisés o a Yahvé?, y para colmo ese Yahvé que había lanzado una rana a las rodillas del Faraón y luego destruido al primogénito egipcio no es fácilmente denunciable. Una cosa es que destruya al primogénito del Faraón y otra muy diferente que mate al bebé de la muchacha esclava en su molino de piedra. Sea lo que fuere eso que el Yahvé de J pretenda ser en última instancia, en términos pragmáticos dificilmente puede ser considerado como una personalidad benigna.

Autores posteriores, que eran revisionistas normativos de J, se pusieron de parte de Moisés (y de Yahvé) contra los murmuradores

errantes, pero no era ésa la posición de J. Desapasionada o irónica como siempre, escribe con una tolerancia perpleja hacia todos los involucrados: el pueblo, Moisés y Yahvé. Es típico el comienzo mismo del vagabundeo, en Mara, o aguas amargas:

Moisés condujo a Israel lejos del mar Rojo, entrando en el desierto de Sur. Tres días anduvieron por el desierto sin hallar agua. Llegaron a Mara, mas no pudieron beber. El agua era amarga: Mara llamaron al lugar. El pueblo murmuraba contra Moisés, diciendo: «¿Qué beberemos?». Clamó él a Yahvé. Yahvé le reveló un árbol; lo echó él en las aguas, y las aguas se endulzaron. Fue allí que hizo la ley concreta, poniéndolos a prueba. (152)

J juega con el retruécano de la gente amarga y el agua amarga; nos volvemos agua dulce cuando podemos beberla. La gente es sencillamente natural, pero Yahvé ha transformado a Moisés en un ser sobrenatural, un hechicero que purifica el agua. Pero Moisés no gana ningún premio como guía en el desierto; si uno conduce una multitud durante tres días por el desierto, ésta tiene algún derecho a suponer que la persona en cuestión sabe dónde la lleva. Llevar una multitud a Mara es absurdo o es la prueba de un loco, pero es la voluntad de Yahvé. Someter el pueblo a prueba en Mara es el equivalente masivo de poner a prueba a Abram en el monte Moriá. Tal procedimiento nos dice más sobre Yahvé que sobre el pueblo o sus antepasados.

Hay una tradición que dice que Yahvé prometió maná a los israelitas como recompensa por la disposición de Abram a sacrificar a Isaac, como lo indica la respuesta de Abram: «Aquí estoy». Por eso Yahvé dice «Aquí estoy», cuando los descendientes de Abram claman por pan en el Desierto. Ya he señalado que el Abram de J probablemente no fuese tan complaciente, y su Yahvé es curiosamente susceptible en lo que concierne a lo que podríamos llamar la cuestión del maná. Nos maravillaría que se dejara caer una carga aérea de alimentos sobre una multitud que pasa hambre a fin de someterla a prueba si el transporte aéreo fuese humano, pero, nuevamente, J quiere que aquí contemplemos la indignidad de Yahvé. Cuarenta

años de tal prueba enloquecería a cualquier multitud, y también a cualquier Dios. El problema, desde luego, es: ¿quién pone a prueba a quién, los mortales o Dios? La ironía de la pregunta no es mía sino de J. Supongo que la tradición de la cuestión de los murmullos o las quejas por el hambre en el Desierto precedió a J, aunque los redactores normativos desarrollaron mucho la tradición tal como se conservó en la obra de J. Pero considero fundamental comprender que la ironía de la doble prueba sólo pertenece a J. Sus simpatías no van hacia el pueblo ni hacia Yahvé, excepto en la medida en que esté, de manera bastante objetiva, con unos y con otro.

Hubo más pruebas. El lugar se llamó Masá y Meribá: un nombre por las rencillas del pueblo de Israel, el otro porque tentaron, diciendo: «¿Está Yahvé con nosotros o no?». (155)

Masá es el nombre para una prueba, y Meribá para una querella. Nuevamente, el problema es la supuesta dureza o escepticismo de los israelitas. El ingenio de J posee un valor permanente: ¿puede haber una prueba, de Dios o del hombre, sin una querella? ¿Es válido lo inverso? ¿Es toda querella una prueba? La larga marcha de los israelitas requiere la mayor parte de una vida humana; quizás un sacerdote o Esdras el Escriba podían juzgar terca o ingrata a la multitud, pero esto no sucede en la perspectiva más humana de J. Un viaje de cuatro décadas es un mito o es un desastre, en particular puesto que el Sinaí y el Neguev no tienen la extensión de Norteamérica o de Siberia. Moisés, en verdad, había sido profético cuando intentó, en vano, rechazar la llamada. Frente a la tradición del vagabundeo por el Desierto, la sutil J adoptó la ironía de tomarla literalmente. Si se combina una retórica de la elipsis y de lo eludido con una literalidad inexpresiva, se llega al desafuero; en J el vagabundeo es un fino y deliberado desafuero. El Yahvé de J, irascible por naturaleza, ha soportado cuarenta años de querellas y pruebas, mediante su sustituto elegido, Moisés, y quizá pueda ser perdonado por su conducta abrupta cuando el pueblo llega al pie de su montaña sagrada. ¿Debe ahora extender la Bendición a todos ellos?

Pese al truncamiento –y, en realidad, la verdadera mutilación del relato de J sobre la teofanía del Sinaí, queda más que suficiente

para señalarlo como el punto de crisis o de cruce de su obra. Por primera vez, su Yahvé es abrumadoramente contradictorio en vez de dialéctico, irónico o aun ingenioso. El momento de crisis aparece en el enfrentamiento de Yahvé con la muchedumbre israelita. ¿Debe permitir que lo vean? ¿Cuán directa debe ser su aparición? Mamré y el camino de Sodoma parecen repentinamente olvidados, o como si nunca hubiesen existido. No es que Yahvé sea presentado aquí menos antropomórficamente, sino que el Moisés de J (para no hablar de aquellos a quienes conduce) es mucho menos teomórfico o davídico que el Abram y el Jacob de J, y ciertamente menos teomórfico o davídico que el José de J. Al enfrentarse con su elite agonística y teomórfica, desde Abram hasta la presencia implícita de David, Yahvé había sido al mismo tiempo astuto y misterioso. Pero Moisés no es como un dios ni compite con Yahvé. La teofanía del Sinaí de J señala el momento de la transición de la Bendición de la elite a toda la hueste israelita, y en esta transición una auténtica angustia de representación irrumpe por primera vez en la obra de J.

En lo esencial, sigo la guía de Martin Noth en lo que concierne a los pasajes del Éxodo 19 y 24, que son claramente de J, aunque mi oído acepte ciertos momentos que él sólo considera probables o al menos muy posibles. En cada caso, doy mi propia traducción literal, para ser comparada con la versión admirablemente fina de Rosenberg (156-162), que acepta la mayoría de los mismos versículos pero en un orden diferente.

Yahvé dijo a Moisés: «Vendré a ti en una espesa nube, para que el pueblo oiga que hablo contigo y en lo sucesivo confien en ti para siempre». Después Moisés transmitió a Yahvé las palabras del pueblo, y Yahvé dijo a Moisés: «Ve al pueblo y adviérteles que guarden continencia hoy y mañana. Que laven sus ropas. Deben estar preparados para el tercer día, pues el tercer día Yahvé descenderá sobre el monte Sinaí, a la vista de todo el pueblo. Pondrás límites alrededor, diciendo: "Cuidaos de trepar a la montaña, o tocar su borde. Quien toque la montaña, morirá; si alguien tocare la montaña será lapidado o cubierto de flechas; sea animal u hombre, no quedará con vida".

Cuando resuene con estrépito el cuerno de carnero, entonces podrán subir por la montaña». Moisés bajó de la montaña adonde se hallaba el pueblo y les advirtió que se mantuviesen puros, y ellos lavaron sus ropas. Y Moisés dijo al pueblo: «Preparaos para el tercer día; no toquéis mujer». (Éx. 19:9-15)

Yahvé llegará al principio en una densa nube, para que el pueblo pudiese oírlo, pero, presumiblemente, no verlo; sin embargo, al tercer día bajó al Sinaí «a la vista de todo el pueblo». El Sinaí es tabú, pero ¿es sólo un tabú de toque? ¿Y no ver a Yahvé? Sospecho que aquí había una elipsis, propia de la fuerza retórica de J, pero nuevamente reemplazada, como de costumbre, por los redactores E con los versículos 16 y 17, y luego por el 19; pero en el versículo 18 oímos claramente el tono de J.

Ahora el monte Sinaí estaba lleno de humo, pues el Señor había descendido a él rodeado de fuego; el humo ascendió como el de un horno, y todos temblaban intensamente.

Si lo que tiembla es el pueblo o la montaña (como en la Biblia del Rey Jacobo), poco importa en este gran tropo de poder inmanente. Yahvé, como sabemos, finalmente no es el fuego ni está en el fuego, pues el tropo supremo es el makom. Yahvé es el lugar del mundo, pero el mundo no es su lugar, y de igual modo es también el lugar del fuego, pero el fuego no es su lugar. Y así J toca las alturas de su propia sublimidad, aunque ella misma está perturbada por un ansia descriptiva antes desconocida en ella, un ansia de palpar y, por primera vez, de ver.

Yahvé bajó al monte Sinaí, sobre la cima de la montaña, y Moisés subió. Yahvé dijo a Moisés: «Baja y advierte al pueblo que no traspase el límite para ver a Yahvé, no sea que muchos de ellos perezcan. Y los sacerdotes que se acerquen a Yahvé deben purificarse, no sea que les haga daño». Pero Moisés dijo a Yahvé: «El pueblo no puede subir al monte Sinaí, pues ya nos advertiste cuando dijiste: "Pon límites alrededor de la montaña y hazla sagrada"». Así dijo Yahvé a Moisés: «Ve, baja y vuelve con

Aarón, pero no permitas que los sacerdotes y el pueblo traspasen los límites para acercarse a Yahvé, no sea que les haga daño». YMoisés bajó y habló con el pueblo. (Éx. 19:20-25)

Por mucho que nos hayamos acostumbrado a I, ella no nos ha preparado para esto. Nunca antes Yahvé, fiel al pacto, ha sido una catástrofe potencial ni una bendición potencial. Entonces, esta diferencia tiene que ver con el paso de una elite a todo un pueblo. Si, como sospecho, el pacto pragmático fue para J el pacto davídico o humanista, entonces el significado poético descollante aquí fue contemporáneo, fuese del reinado de Salomón o poco después. El verdadero pacto, sin angustia, es agonístico con Abram, Jacob, José y David, pero no con Moisés o Salomón, y por ende nunca con la masa del pueblo, sea en el Sinaí o en el momento en que escribe J. Ella es tan elitista como Shakespeare o como Freud; ninguno de los tres fue exactamente un escritor de izquierdas. El mismo Yahvé, en la visión de J, se hace peligrosamente confuso en la ansiosa expectación de favorecer y amenazar al mismo tiempo a la muchedumbre del pueblo, más que a los individuos que él ha elegido. Cuando Moisés recuerda a Yahvé que de todos modos el Sinaí está fuera de los límites, éste evidentemente está demasiado preocupado y poco atento a Moisés para escucharlo, y repite su advertencia de que él puede ser incontrolable, aun para sí mismo.

Tal como ha llegado a nosotros el Éxodo, vemos que los revisionistas se lo apropiaron y promulgaron los Mandamientos. Sospecho que en el texto original de J los Mandamientos, cualquiera fuese su redacción, venían *después* de algunos fragmentos de J que aún conservamos en lo que es ahora el Éxodo 24.

Entonces Yahvé dijo a Moisés: «Sube hasta Yahvé, con Aarón, Nadab y Abihú, y setenta ancianos de Israel, y rendiréis culto pero desde lejos. Y sólo Moisés se acercará a Yahvé. Los otros no se acercarán, ni el pueblo subirá con ellos».

Entonces Moisés y Aarón, Nadab y Abihú, y setenta ancianos de Israel, subieron y vieron al Dios de Israel; bajo sus pies había algo parecido a un pavimento de azul zafiro, de pureza comparable al mismo cielo. Pero no levantó su mano contra los líderes de los israelitas: contemplaron a Dios, comieron y bebieron. (Éx. 24:1-2, 9-11)

Yhe aquí nuevamente a J, que alcanza lo más misterioso, lo auténticamente Sublime de la literatura occidental, y por ende el auténtico desafío a un crítico que sea un seguidor tardío de Longino, como yo. Estamos de vuelta en Mamré, en cierto sentido, sólo que aquí los setenta y cuatro que constituyen una elite (de cierto tipo) comen y beben, como los *elohim* y Yahvé en Mamré, mientras éste observa enigmáticamente y es observado (de modo bastante maravilloso). De nuevo J es orgullosamente contradictoria, o quizás hasta dialéctica, pues su ironía se escapa de mi ámbito interpretativo, mientras que su Yahvé es tan escandalosamente contradictorio que no sé dónde empezar en la interpretación precisa de las fases de esta diferencia.

En vez de entrar en ese laberinto –de quién puede o no puede ver a Yahvé, o cómo o cuándo–, opto en cambio por poner a prueba el único detalle visual maravilloso contrastado con el Segundo Mandamiento. Por desgracia, es evidente que no disponemos aquí de la redacción de J, pero hay una fuerza en el lenguaje que puede translucir un origen en J.

No harás para ti imágenes esculpidas ni nada semejante a lo que hay en lo alto de los cielos, o abajo sobre la tierra, o en las aguas que hay debajo de la tierra. (Éx. 20:4; la traducción es mía).

Sin duda, hemos de recordar al Yahvé de J, que formó el adam del polvo del adamah e insufló el soplo de la vida en las narices de su imagen esculpida. A nosotros se nos prohíbe la imagen, como creación nuestra. Pero ¿había sido prohibida a J, al menos hasta ahora? Yaun ahora, ¿no hace J para ella, y por lo tanto para nosotros, algo semejante a lo que hay en lo alto de los cielos? Los setenta y cuatro comedores y bebedores vieron con sus propios ojos al Dios de Israel, y vieron también otra semejanza: «Bajo sus pies había algo parecido a un pavimento de azul zafiro, de pureza comparable al mismo cielo». ¿Por qué precisamente esta imagen visual, de este es-

critor, el más grande, que nos da tan pocas imágenes visuales, en comparación con imágenes que son auditivas, dinámicas e impulsoras de movimiento? Supongo que fue J, y no la lengua hebrea, quien inició el extraordinario proceso de describir cualquier objeto principalmente explicándonos, no su aspecto, sino *cómo fue hecho*, cómo fue maravillosa y temerosamente producido. Sin embargo, aquí J describe lo que se ve, no tanto a Yahvé en todo o en parte, sino lo que podríamos llamar la posición elegida por Yahvé.

En la escritura la posición constituye también el tono, y el tono de este pasaje es decisivo, pero quizá más allá de nuestro juicio. Martin Buber, un elocuente retórico, lo describió en *Moisés* con gran intensidad, pero quizá con demasiada confianza interpretativa. Este teórico del personalismo dialógico decide que los setenta y cuatro representantes de Israel sean personificaciones:

Presumiblemente han vagabundeado por la bruma densa y pegajosa antes del alba; y en el mismo momento en que llegaron a su meta, la oscuridad reinante se desgarró (como yo mismo presencié una vez) y se disolvió, excepto una nube ya transparente con el matiz del sol que aún no había salido. La azul proximidad de los cielos abrumó a los ancianos pastores del Delta, que nunca habían experimentado antes, a quienes jamás se les había dado la percepción de lo que aparece en el juego de la luz temprana sobre las cimas de las montañas. Y esto precisamente es lo percibido por los representantes de las tribus liberadas como lo que yace bajo los pies de su *Melek* entronizado.

Siempre ingenioso y aquí refrescantemente naturalista, Buber, sin embargo, pasa por alto lo que otras veces ha admitido: el misterio de J. Lo que mueve a Buber, según sus propias palabras, es combatir dos visiones opuestas pero igualmente reductoras de las teofanías bíblicas: que son milagros sobrenaturales o impresionantes fantasías. Pero si el deseo de J hubiese sido hacernos creer que los setenta y cuatro ancianos de Israel sólo vieron una radiación natural, habría escrito de modo bastante diferente. El comentario de Brevard Childs es muy preciso: «El texto es notable por su franque-

za: "Ellos vieron al Dios de Israel"». Childs añade que desde la Versión de los Setenta hasta Maimónides se produjo una coherente atenuación del carácter directo de la afirmación. Sin duda, este carácter directo se comprende mejor si recordamos que ésta es la única aparición de Yahvé en la Biblia hebrea en la que no dice absolutamente nada. El énfasis de J es claro: los setenta y cuatro están en el Sinaí para comer y beber en presencia de Yahvé mientras lo miran fijamente, y él presumiblemente hace lo mismo. Pero esto nos enfrenta con el único detalle visual que ofrece J: «Bajo sus pies había algo parecido a un pavimento de azul zafiro, de pureza comparable al mismo cielo». I nos brinda una gran imagen, que todos los comentarios, hasta los de la erudición actual, interpretan erróneamente al tomarla en su sentido literal. J, que también solía interpretar equivocadamente la tradición, exige interpretaciones vigorosas, de modo que aquí aventuraré una. Olvidemos las afirmaciones que describen a Yahvé sentado tan alto que parece estar en el cielo o que los ancianos nunca habían visto antes la luz temprana en las montañas. J es siempre elíptica; esto es esencial para su postura retórica. Ella es demasiado astuta para decir lo que uno vería si estuviese sentado allí lleno de admiración, comiendo y bebiendo mientras contempla a Yahvé. En verdad, debemos suponer que Yahvé está sentado pero no se dice nada de un trono, y J, después de todo, no es Isaías, o Micaiá ben Imlá, o Ezequiel o John Milton. Como en Mamré, Yahvé se sienta en el suelo, pero es como si el cielo estuviera bajo sus pies. ¿No podría ser esta drástica inversión de la perspectiva una sensación de mareo de los setenta y cuatro? Ver al Dios de Israel es ver como si el mundo se hubiese vuelto del revés. Y que Yahvé es visto realmente, contra lo que sostiene Buber, podemos saberlo por el comentario informativo de J: «Pero no levantó su mano contra los líderes de los israelitas; contemplaron a Dios, comieron y bebieron». La sublimidad es equilibrada, no por una comida de pacto, como afirman solemnemente todos los eruditos, sino por un «picnic» en el Sinaí.

Que esta misteriosa fiesta contradiga las anteriores advertencias de Yahvé no es una confusión de J o algo elaborado por sus redactores, sino una confusión dramática que el Yahvé de J se veía obligado a manifestar si su Bendición se extendía de algunos indivi-

duos destacados a todo un pueblo. Ciertamente, J hace resaltar la continua ambivalencia de Yahvé hacia la hueste de los israelitas y sus líderes cuando se nos dice: «Pero no levantó su mano contra...», casi como si hubiéramos de esperar la violencia divina. No quiero sugerir que hubiese algo semejante a Coriolano en el Yahvé de J, pues se asemeja poco a la trágica máquina de lucha de Shakespeare. Pero la inclinación aristocrática de J se siente con intensidad en la incomodidad de Yahvé.

Desearía desesperadamente poder intuir qué quedó consignado en los rollos originales de J inmediatamente después de la teofanía del Sinaí, pero el Redactor mezcló de tal modo los capítulos finales del Éxodo que es muy difícil hacer conjeturas. Mi oído interior descubre a J nuevamente en la historia del becerro de oro. aunque la redacción deuteronómica, en Éxodo 32:7-14, oculta el material original de J, y 32:25-29 no puede haber sido de J. En cambio el capricho de un Yahvé ansioso de destruir a los israelitas es totalmente propio de J, lo mismo que la furia de Moisés cuando rompe las tablas al pie de la montaña. Una de las principales razones que tengo para situar a J en el reinado de Roboam, hijo de Salomón, es la clara ironía del incidente del becerro de oro, que hace referencia a Jeroboam y su disidente Reino de Israel, el rival septentrional de la Judá de Roboam. Resentido de que sus súbditos siguiesen acudiendo al sur, al Templo de Salomón en Jerusalén, Jeroboam hizo dos becerros de oro y estableció altares rivales en Betel y Dan, los extremos opuestos de su reino. La historia, tal como se la relata en 1 Reyes 12:26-33, proyecta una visión de Yahvé cerniéndose sobre todo el Reino de Israel, pues los becerros (presumiblemente toros jóvenes) eran considerados como el trono-plataforma de Yahvé, al igual que los querubines semejantes a esfinges del Templo de Salomón entronizaban a Dios. La arremetida de J es perversamente divertida, pues el intento de Jeroboam de reemplazar el Templo de Salomón es igualado por la traición de la hueste israelita a Moisés cuando éste se halla en lo alto de la montaña con Yahvé. La fórmula «Ése es el Dios, ¡oh, Israel!, que te sacó de la tierra de Egipto», proclamada con aire desafiante por Jeroboam, es atribuida por I a la multitud cuando Aarón les presenta el becerro de oro (Éx. 32:4). Nadie sale muy favorecido de este episodio, ni la

masa de los israelitas, ni Aarón, ni Moisés ni Yahvé, de lo cual no pretendo extraer ningún juicio moral, ni de la parte de J ni de la mía. Estamos ante una multitud comprensiblemente inconstante y por la que I siente un aristocrático disgusto, no obstante lo cual tiene suficiente comprensión de su perpetuo temor al abandono. Su Aarón es tan sólo un contemporizador por quien ella no siente el menor interés. El mejor argumento que su Moisés puede hallar para apartar a Yahvé de su rabia asesina es que los egipcios seguramente se regocijarán, y no necesitamos detenernos sobre un Yahvé que no pueda resistir a tal argumento. Cuando el Moisés de J rompe las Tablas de la Ley, observamos un gesto de petulancia e impaciencia, y no esa sublime grandeza de la sublimación que veía Sigmund Freud en el acto. Aquí la ironía de J es que todos los involucrados -el pueblo, Aarón, Moisés y aun Yahvé- tomaron erróneamente los becerros, la plataforma de Dios, por deidades inferiores en sí mismos, cuando se trata de un recurso injusto a expensas de Jeroboam. Más allá existe una ironía aún más amarga, pues el pueblo goza ahora de la Bendición de los patriarcas, como Moisés se lo recuerda oportunamente a Yahvé, y la Bendición no supone ninguna diferencia práctica, cualquiera que sea.

Las tablas rotas son reemplazadas por Yahvé con nuevas órdenes a Moisés, quien al alba se presenta en la cima del Sinaí con las nuevas tablas de piedra en las manos. Allí Yahvé proclama, en un acto de autoconocimiento que aterra: «... como si Celoso fuera mi nombre, el Celoso Yahvé» (164). Ese Dios celoso puede también ser llamado el Dios apasionado, lleno de celo, y podemos realmente verlo a lo largo de su obra. Su pasión, incluida su posesividad, es totalmente inconmensurable con la nuestra.

Lo que Yahvé dicta a Moisés, cuando J termina su parte de lo que ahora se llama el Éxodo, ciertamente es bastante diferente de las versiones sacerdotal y deuteronómica de los Diez Mandamientos. Hay más de diez en la parte que probablemente sea de J, pero es muy difícil recuperar aquí la propia formulación de J. Martin Noth pensaba que J «tomó todo de la tradición», pero esto no me parece en absoluto el estilo de J. Una comparación de los Mandamientos de J, en Éxodo 34:II-26, con la versión sacerdotal, Éxodo 20:I-17, y la deuteronómica 5:6-21, provocará un inevitable descon-

cierto. El énfasis de J es mucho más pragmático que ético; su Yahvé está apasionadamente preocupado por lo que es suyo, por el primogénito, que debe ser redimido por el sacrificio. No debemos aparecer ante él con las manos vacías. La ironía es que J nos ha mostrado en todas partes el triunfo de los hijos más jóvenes, aunque Yahvé afirma que los hijos primogénitos son suyos. Quizá porque los más jóvenes no necesitan ser redimidos ante Yahvé, son ellos quienes casi invariablemente heredan la Bendición.

Uno busca en vano entre los Mandamientos de J los que expresan las prohibiciones fundamentales –jurar en falso, matar, cometer adulterio, robar, dar falso testimonio, codiciar lo que es del vecino– o la exigencia positiva de honrar al padre y a la madre. Estas cuestiones pueden haber parecido demasiado obvias a la sutil J. Un Yahvé elitista y apasionado puede haberlas hallado demasiado mundanas, o poco relacionadas con esa Bendición que acrecienta la vida, en un tiempo sin límites.

EN EL DESIERTO

EN UN ENSAYO sobre el Libro de los Números, el crítico literario Geoffrey Hartman señala:

En la Biblia hebrea, la vida humana no se pertenece a sí misma: como todo otro tipo de vida, es una propiedad de Dios, y si el privilegio de la posesión deja de ser del Señor, no por ello pasa a las manos de reyes feudales sino más bien a las de Israel como pueblo que trata de convertirse en una nación.

Que la «vida humana no se pertenece a sí misma» es una convicción de todo escritor de la Biblia hebrea, con dos excepciones, a mi juicio, que son J y el autor del Libro II de Samuel. Estos grandes contemporáneos, flores de la Ilustración salomónica, sobrevivieron al tiempo de Salomón y escribieron en el de Roboam, en una época de decadencia. He defendido esta idea a través de todo este libro, y ahora vuelvo a ella antes de examinar la parte de J en el libro de la Biblia que hoy llamamos Números. Con frecuencia el Génesis y el Éxodo son textos difíciles, pero Números es más difícil aún, como corresponde a una obra cuyo título hebreo, «En el Desierto», subraya las dificultades que debieron sufrir los israelitas cuando vagaron cuarenta años expiatorios por los yermos del Sinaí.

El Dios de los Números es apropiadamente duro en todas las variadas autorías, aún más difíciles de separar que en el Éxodo. Pero en las partes y episodios pertenecientes a J, el espíritu posesivo de Yahvé está algo atenuado por la libertad humana de lucha por más vida, que es la preocupación obsesiva de J, como lo era la bús-

queda del maravilloso David humano en el Libro II de Samuel. Quizá J habría admitido que la vida humana no se posee a sí misma, pero ella y su protagonista luchan contra este límite. El revisionismo normativo atenuó la libertad de personalidad que J exaltaba, con la consiguiente disminución de la personalidad, no sólo de hombres y mujeres, sino también con una gran pérdida en la propia personalidad de Yahvé.

Hasta llegar a 10:29-36, todo en los Números pertenece al Autor Sacerdotal (P) o al Redactor (R). En la partida del Sinaí la voz de J vuelve a oírse, en el pedido muy humano que Moisés hace a su reticente cuñado cuando busca desesperadamente un guía a través del desierto. Si volvemos al Moisés de J, nos encontramos ante un profeta que conoce muy bien sus limitaciones y que nos conmueve, no por su grandeza sublime, sino por la sensación de que nunca vencerá totalmente su reticencia a ser conductor. Quizá la vida del Moisés de J siga siendo suya, aparte del feroz espíritu posesivo de Yahvé, sólo en la medida en que nunca olvida del todo su propia inconmensurabilidad, no sólo respecto de Yahvé, sino también de Abram, Jacob y José, por su fracaso en alcanzar su estado teomórfico. Más oscuramente, intuimos otra vez, en la falta de confianza de Moisés en sí mismo, la diferencia con el heroico David, amado de Yahvé como no lo es Moisés.

La voz de J es inconfundible en Números 13, cuando Moisés envía cuatro espías a Canaán, diciéndoles que lleven de vuelta frutos de la tierra, además del servicio de inteligencia militar requerido. Nos llega el bonito detalle de que los espías cortan una rama tan grande de uvas que dos de ellos tienen que llevarla en un utensilio de transporte bordeado de granadas e higos. Pero, con los frutos, los atemorizados espías también transportan una visión de los *nephilim* de Gén. 6:4, los gigantes de la tierra, o los hombres cuyo nombre no desaparecería, fruto de la extraña unión de los *elohim* y mujeres mortales. Sólo J podía tener el oscuro ingenio de hacer decir a los espías, al contemplar a los *nephilim*, que los israelitas parecían saltamontes comparados con ellos, y que así también debían de haberlos considerado los gigantes.

Esa noche, toda la hueste israelita llora presa del miedo, con deseos de elegir «un capitán que los llevase de vuelta a Egipto», una

gran frase poderosamente utilizada contra los ingleses por John Milton, cuando manifestó su oposición a la restauración de los Estuardos. Caleb, héroe solitario, está de parte de Moisés contra esta cobardía, y sólo a él Yahvé le promete que entrará en Canaán. En verdad, Moisés tiene que engatusar a Yahvé una vez más para salvar la vida del pueblo, y luego no logra persuadir a un grupo contrito de que suba por el país montañoso para ser diezmado por los amalecitas. Como saltamontes, una cantidad de ellos es pisoteada, sin ningún motivo, presuntamente por haber olvidado que su vida no les pertenece y que su aceptación de la Bendición los obliga a comportarse más valerosamente.

Que J estaba profundamente desilusionada de su nación en los días de Roboam y Jeroboam no puede ser más claro, y el contraste implícito es entre los vagabundos del Desierto y los descendientes de David y sus guerreros. Puesto que los calebitas, una rama de la tribu de Judá, ocupaban la rica región montañosa que rodeaba a Hebrón en tiempos de J, la alusión tiene un vigor contemporáneo que se ha perdido para nosotros. Algo contemporáneo parece también perdido cuando J aparece de nuevo en Números 16, que es un amargo compendio de revueltas contra Moisés, aunque la amargura no pertenezca a J. Lo que sí es de J es la terrible historia de un desafío a Moisés por los rubenitas, castigados haciendo que la tierra se abra y devore a los rebeldes, de modo que se hunden vivos en el Sheol [reino de los muertos], un mundo subterráneo similar al Infierno. Lo que Moisés pide, y recibe, es una inaudita creación negativa por parte de Yahvé, con el horrible resultado de que los israelitas, aterrorizados, huyen gritando, para no ser tragados por la tierra. Nada en el tono del pasaje requiere que interpretemos este incidente absolutamente escandaloso con gran seriedad. Se trata de un relato fabuloso, y evidentemente J no intenta que Moisés o Yahvé salgan airosos de él. Podemos caracterizar los Números, como hace Hartman, por el dilema de «estar siempre en una precaria proximidad de Dios», en una cercanía difícil de soportar. Pero J, a diferencia de P y R, no se pone invariablemente del lado de Dios al reflexionar sobre el peligro humano. Siempre está presente su distanciamiento irónico, aunque no podamos precisar con certeza los límites de esta ironía.

El centro de la historia de Balaam y Balac, una ironía maravillosamente controlada, es de hecho la más bella realización de J en el relato de Números. El Redactor ha cosido a J y E de tal modo en este cuento (Núm. 22-24) que su separación es sumamente difícil, pero el gran pasaje de Balaam y su sensible burra es ciertamente una de las más divertidas creaciones de J. La historia misma, pese a su colorida comicidad en J, ha sido tomada muy en serio por la posterior leyenda judía, en la que Balaam aparece como un profeta gentil igual a Moisés en poder mágico, pero totalmente maligno, el arquetipo mismo del filósofo malvado. Pero en J Balaam no es malo, sino sólo un profeta a sueldo que sin embargo teme a Yahvé y no maldice a los que Yahvé ha bendecido.

La burra de Balaam, como la serpiente del Edén, es un animal que habla, pero la tranquila serpiente de J habla desde el comienzo, mientras que la burra es transformada por el mismo Yahvé. Sin duda, Balaam merece la mala fama que ha tenido hasta hoy, desde que Dryden y Pope lo presentaron como el tipo eterno del político contemporizador o la figura pública de la que se puede disponer por el precio más alto. Sin embargo, J se habría sorprendido del proverbial destino de su cómico interludio. Cómo interpretar la historia sin retorcerse de risa debe de haber sido desconcertante para cualquier espíritu sensible; no obstante, los exegetas bíblicos a veces logran conservar su seriedad. He aquí el comentario del distinguido Martin North en su estudio sobre Números.

En su centro yace la idea de que un animal sin prejuicios puede ver cosas a las que un hombre, en su obstinación, es ciego; ciertamente, a este respecto está también la presuposición de que el mensajero de Yahvé era por sí mismo «visible», del modo habitual.

El poderoso Balaam, que aspira a ser tan dignificado como Moisés, enfurece a Yahvé cuando cabalga pomposamente sobre su burra, para tratar, presuntamente al menos, de hacerse con elevados honorarios por maldecir a los israelitas. Balaam está muy pagado de sí mismo y sólo es capaz de ver a Balaam; su sensata burra ve que el ángel de Yahvé está en el camino con una espada desenvai-

nada. Por ello, la burra se aparta del camino para entrar en los campos y recibe la primera paliza por parte de Balaam. Luego encuentra al ángel en un sendero vallado entre viñedos y, como es comprensible, la burra se aprieta contra el muro y comprime el pie de Balaam contra él, provocando la segunda paliza. Cuando luego el ángel se aposta en un espacio tan estrecho que es imposible hacerse a un lado, la burra hace lo que puede y se tumba, arrastrando al furioso Balaam con ella. Cuando la castiga con su bastón, Yahvé habla por su boca y pregunta a Balaam cuál fue su agravio contra él para que la apalee tres veces. La respuesta pone de manifiesto la dignidad herida del profeta, y la réplica de la burra realmente es sublime.

Y Yahvé abrió la boca de la burra. «¿Qué te he hecho», dijo, «para que me azotes tres veces?» «Porque te burlas de mí», dijo Balaam a la burra. «Si tuviera una espada en la mano, esta vez te mataría.»

«¿No soy yo tu burra? Soy la burra que montas desde que me tienes», dijo la burra a Balaam: «¿He intentado hasta este día hacer un burro de ti?» Y él dijo: «No». (174)

Rosenberg capta aquí maravillosamente el tono de J, y su escandalosa agilidad para saltar del juego de palabras a una ironía más afilada. Para apreciar plenamente el sutil humor de este pasaje, debemos recordar su horrible contexto. Estamos saliendo a los tropezones en dirección a Canaán, y hemos estado sumergidos en una pesadilla de privaciones, en la peligrosa proximidad de un Yahvé impaciente e irascible y de todas las desordenadas rebeliones, desviaciones, murmuraciones y lamentos de una multitud desdichada que no puede ser culpada por sus desmanes al enterarse de que la Bendición pragmáticamente ha hecho de la mayor parte de su vida un vagabundeo por campos estériles. Un profeta acusador dirige a esta desventurada multitud, y, aunque tiene su grandeza, ahora está medio loco, reducido a acciones tales como que se abra la tierra, empalamientos y otras horribles formas de castigo. Enfrentado con esta atormentada masa, Balac de Moab trata de reclutar al famoso Balaam como contraprofeta frente a Moisés. En este contexto,

¿quién sino J nos ofrecería ese delicioso diálogo entre el gran mago y su burra? Yo no diría que todo lo que aquí está en juego se reduzca al alivio de la comicidad, pero como siempre sucede con J, la ironía del choque de inconmensurables logra un triunfo malvado. La burra es más humana y más simpática, no sólo que su amo, Balaam, isino que cualquier otro ser, divino o mortal, de Números! Es el Yahvé de I el aficionado a los animales que hablan, hasta que lo contrarían (como hizo la serpiente), y I vuelve más bondadoso a su Yahvé celebrando la protesta del animal al ser golpeado a causa de sus percepciones correctas. Hay un contraste implícito entre su protesta por la violencia de Balaam y las quejas de los israelitas por sus penurias, y también en su incapacidad para protestar contra la vengativa violencia de Moisés y Yahvé. En cierto sentido, también la multitud es castigada por sus percepciones correctas, salvo que el animal, a fin de cuentas, no ha recibido la Bendición. La burra puede decir: «¿Qué te he hecho para que me fustigues tres veces?». Mientras que los israelitas no pueden decirlo porque han aceptado la tremenda carga del pacto. No creo que mi postura contraria a los revisionistas normativos de I sea lo que me hace preferir la burra de Balaam a cualquier otro hablante de Números. Ella expresa una protesta universal contra la violencia y la ceguera, y su presencia nos recuerda que J no piensa que Yahvé nos posea. Balaam posee a su burra; Yahvé no posee a J.

Noth señala —lo cual es de interés— que la historia de Balaam en realidad no tiene nada que ver con la tradición de la conquista de Canaán. Su contexto se encuentra al este del extremo septentrional del mar Muerto, en la frontera entre Israel y Moab, no en los tiempos de David y Salomón, sino presuntamente antes, quizás en los días de Samuel y Saúl. Por ello, este relato constituye una sorprendente novedad que se aparta de la costumbre en J de señalar claramente una ironía o alegoría contemporánea, a menos que —en verdad— la sutil J esté advirtiendo a Jeroboam, en el norte, que puede volver a la situación de los tiempos predavídicos, cuando hasta Moab era una amenaza. Pero el encuadre posee un significado peculiar para J: estamos cerca de la región donde morirá Moisés, concedida la visión del monte Pisga pero no la realidad de Canaán. Cuando Balac brinda a su presunto anti-Moisés, Balaam, una visión

de Pisga de los israelitas, lo que Balaam ve es la gloria (Números 23:14-24). Es otra de las complejas ironías de J que los dos profetas permanezcan inmóviles uno cerca del otro en la fatídica región en la que Moisés termina trágicamente, aún sin haber llevado su búsqueda a la culminación.

Quizá sea otra ironía que los rastros que sobreviven de J en Números nos presenten una macabra transición a la muerte de Moisés, con orgías compartidas por algunos de los israelitas y las hijas de Moab en Números 25:1-5. Estas depravaciones ataron a Israel a Baal-peor, y Baal-peor está cerca de donde el mismo Yahvé enterrará a Moisés en una tumba sin lápida. El deuteronomista absorbió a J (o a JE, como prefieren algunos) en dos pasajes decisivos, el 31:14-15 y 23, donde Moisés delega el mando en Josué, y 34:1b-5a, 6 y 10, donde Moisés y Yahvé tienen su enfrentamiento final, cara a cara, al modo de Abram. Donde Balaam pone de relieve la diferencia de Israel, su singularidad entre las naciones, Moisés al final desea ver las dimensiones de un Israel al que a él no se le permite entrar. Como señala irónicamente Kafka, la vida de un hombre no es suficientemente larga para entrar en Canaán, aunque uno haya estado toda la vida tras su rastro. No sabemos lo que pensaba J del castigo de Yahvé a Moisés, pues esto formaba parte del texto de I destrozado para siempre por la santa alianza del Deuteronomista, el Autor Sacerdotal P y el Redactor. Pero el juicio irónico de J está implícito en lo que oímos decir a Yahvé a su profeta: que le ha permitido ver la tierra (desde lejos) con sus propios ojos pero no atravesarla. El esquema retórico recuerda deliberadamente la promesa hecha a Adán, primero dada y luego retirada. Eres libre de comer de todo fruto del jardín, pero no el fruto de dos árboles: el del Conocimiento y el de la Vida. Ésta es la tierra prometida a Abram, Isaac, Jacob y su descendencia, pero tú no la cruzarás. El mismo esquema se manifiesta en la creación de Adán y la muerte de Moisés. Yahvé hace el primer hombre con sus propias manos, y luego entierra a su principal profeta, nuevamente con sus propias manos. Nuestro ciclo va de la arcilla a la arcilla; se nos da todo, pero luego se nos quita lo que más importa.

Algunos eruditos han rastreado a J en el Libro de Josué, pero yo no oigo su voz en ninguna parte de esta crónica sangrienta. Sus

rollos, estoy convencido, iban desde Adán hasta la muerte de Moisés, y luego cesaron, en principio. Su autonegación consistía, como he dicho tantas veces en estas páginas, en su decisión de no escribir sobre David, precisamente porque el autor del Libro II de Samuel había hecho (o estaba haciendo) magníficamente esta labor. El Libro de J, por una ironía final, está enterrado para siempre en la Torá, la obra maestra del Redactor. J habría sido capaz de enfrentarse con la ambigüedad del destino de sus escritos. Si, en lugar de extraer nuestras formas de culto de relatos poéticos, lo que queremos es verdaderamente leer esos cuentos, entonces todavía nos llegará, lo sepamos o no, la bendición auténtica de J.

Comentario posterior

HAROLD BLOOM





EL LIBRO DE J Y LA TORÁ

AUNQUE TODO lo que sobrevive de J en la Torá, o en Los Cinco Libros de Moisés, está mezclado con tantas otras cosas (parte de ellas severas revisiones de [] que ahora una recuperación de [] es sumamente problemática, parece justo señalar nuevamente que la Torá se halla muy lejos del espíritu de J. El Levítico, por supuesto, es en su totalidad una obra sacerdotal, y el Deuteronomio está análogamente distante de J, pero hasta el Génesis, el Éxodo y los Números tomados en su redacción normativa, nos dan una visión muy diferente de la del Libro de J. Me temo que esto significa que el judaísmo está tan lejos del yahvismo como el mismo cristianismo. Los grandes rabinos, como Hillel y Akiba, están al servicio de Dios, que es muy diferente del Yahvé de J. Como toda otra religión, el judaísmo afirma en su historia más continuidades de las que realmente existieron. Ni siquiera sabemos qué continuidad, si la hubo, existió entre los fariseos y los rabinos de los días de Akiba, y aunque Hillel fue considerado por sus discípulos como un renovador de Esdras, quien quizá redactase la Torá, ésta es otra continuidad puramente arbitraria o supuesta. Lo que es totalmente irrefutable es el vasto abismo existente entre el Yahvé del Libro de J y el Dios del judaísmo.

No sabemos cuál era la fe de los patriarcas o lo que creía Moisés. El Autor Sacerdotal y el Redactor posiblemente se basaran en tradiciones orales que llegaron hasta ellos, así como escritos ahora perdidos y, por último, lo que ellos poseían era J o algo similar a J, quizás un J más unificado que el que ellos nos dejaron a nosotros. Las tradiciones orales encantan como idea a los eruditos modernos,

pero yo soy cada vez más escéptico acerca de tal encantamiento. No imagino a J, fuese una dama de la corte o no, yendo de un lado a otro, como Yeats hizo con lady Gregory, a fin de escuchar a los campesinos judíos relatar cuentos populares. Lo que el texto de J muestra a un crítico literario experimentado son todas las facultades de un autor inmensamente vigoroso, comparable en cuanto a imaginación y poder retórico sólo a los grandes autores occidentales: Homero, Dante, Chaucer, Shakespeare, Cervantes, Tolstoi, etcétera. Escribir como J es cualquier cosa menos ingenuo o poco original, cualquier cosa menos una transcripción de tradiciones orales. Se reconoce a J, no en el uso del nombre Yahvé en vez de Elohim, sino en su visión y en los juegos de palabras, en la fuerza de una originalidad que no puede echarse a perder mediante repeticiones culturales.

No puedo probar nada sobre J, ni siquiera que existiese, o si era una mujer, o cuándo vivió, o cuál era su rango o clase, o si su hogar fue Jerusalén. Evidentemente tampoco puedo demostrar, ante partidarios de la tradición o ante almas piadosas, que Jinventó lo que es más característico de su obra. Pero, es probable que un autor tan enormemente idiosincrático, cuya obra es tan profundamente diferente de cualquiera de los otros textos hebreos antiguos que poseemos, haya cambiado de modo radical todo lo que a su vez heredó o tomó de otros. Su Yahvé, tan radicalmente distinto del Dios del resto de la Torá, puede haber sido casi por entero suyo, como fueron suyos en gran medida Abram, Jacob, Tamar y José. No se preocupó por hacer suyo a Moisés; sin embargo, su reticente y acosado tartamudo es considerablemente más vívido que las imágenes de Moisés más grandiosas que se encuentran en la Torá. Pero ya he hablado de sus personajes literarios, que es aquello en lo que insisto que es Yahvé. ¿Cuánto de lo que sabios judíos posteriores consideraron como judaísmo propio de la Torá es en todo caso atribuible a J? O, si esta pregunta no tiene respuesta, ¿cuán compatible es el judaísmo normativo con el Libro de [?

Los sabios talmúdicos fundaron sus doctrinas sobre la emunah, la «confianza», pero ¿confiaba J en Yahvé? Ella presenta a Abram, Jacob y Moisés como personas que confiaban en él, pero la confianza no es el elemento de la relación de cualquiera de estas tres figu-

ras con su extraño Dios. Después de aceptar su llamada, Abram y Moisés aguantan lo mejor que pueden, mientras que el combativo Jacob lucha siempre para lograr la Bendición y permanecer en ella. Como quiera que se interprete el sacrificio de Isaac, Yahvé amenaza con matarlo, y ciertamente envía un fatídico ángel de la muerte contra Jacob, así como realiza inconfundibles intentos de matar a Moisés. Tampoco puede confiarse en el Yahvé de J cuando se enfurece de manera imprevisible en lo que concierne a los preparativos para su manifestación en el Sinaí. La emunah talmúdica, evidentemente, tiene poca relación con el Yahvé extrañamente volátil de J.

Sin embargo, I es tan estrictamente monoteísta como los sabios, y lo extraño de su Yahvé, aunque inspire poca reverencia, o confianza, o amor o temor en ella, es el origen dinámico de lo que más intensamente afecta a los sabios en Yahvé. El Yahvé de J está presente donde y cuando quiera estarlo. Incondicionado e imprevisible, es el más imaginativo de los dioses; quizás él es lo que ahora llamamos la imaginación de J, su capacidad para escribir cuentos poéticos que nos parecen, como les pareció a los sabios, al mismo tiempo sorprendentes e inevitables. Lo que los sabios llamaban Gevurá, la dynamis, como Aristóteles denominaba al poder potencial, es el peculiar aspecto de Yahvé que se manifiesta en el tenso relato de J de la teofanía del Sinaí. Pero la idea rabínica del poder del nombre Yahvé es totalmente extraña a J, para quien el nombre sencillamente es el propio para su Dios. Así como el texto de J fue borrado o desapareció del palimpsesto de R, así también Adonai («Señor») reemplazaba a Yahvé cuando se leía la Torá en voz alta. La extraña intimidad de J cuando escribe sobre Yahvé no pudo sobrevivir a la conversión de Yahvé en un nombre divino, secreto, tabú.

Como quiera que se juzgue o entienda esta gran diferencia entre J y el Talmudista, su significación disminuye cuando se la pone junto al mayor legado de J a los rabinos, que indudablemente es su exaltación davídica de hombres y mujeres. No sé si J inventó el particular énfasis de su texto de la creación de Adán y de su mujer, al principio sin nombre, pero es la visión de J de la Creación, y no la de P, la que llegó a ser la dominante en el judaísmo normativo. Lo que llamaríamos una visión geocéntrica, naturalista y humanista,

profundamente monista, es el legado de J a toda la tradición posterior, y sospecho que esta visión podría haber sido en verdad una invención suya. Es tan concordante con el resto de la posición de J que, sin ella, no puedo mantener unida su obra. Nada de tal visión era extraño a los grandes rabinos, aunque dedujeran de ella consecuencias que J habría rechazado. El Yahvé de J no era su Dios. Pero, aunque no lo fuese, su naturaleza enigmática y elíptica subsistía en su sobresaltado sentido del temor reverente, mientras que el hombre y la mujer de J eran también, esencialmente, de los rabinos, aunque vistos en contextos extraños a J.

Mi posición es, pues, que el Dios de I ciertamente no es el Dios de los rabinos, hasta el día de hoy, aunque los hombres y mujeres de J inventaran el tipo de humanismo hebreo fundamental en el judaísmo normativo. Me baso en muchas de las exposiciones corrientes de la visión talmúdica de lo humano, pero en particular en el capítulo «El Hombre» del estudio clásico de Ephraim Urbach The Sages [Los Sabios] (1975). Cuando Urbach cita la visión monista que la Biblia tiene del hombre, necesariamente empieza con partes de J, y luego pasa a las influencias de I sobre otros, sin percatarse nunca que es de J, pues él sigue, correctamente para sus fines, la Biblia hebrea, como si toda ella, y no sólo la Torá, fuese una unidad, que ciertamente no es, como muy ciertamente tampoco lo es la Torá. Pero si reflexionamos sobre el monismo talmúdico centrado en la Biblia, tal como lo expone Urbach, entonces descubriremos que estamos pensando en J. El hombre, todos los hombres, es un alma viva, donde el alma, nefesh, no es la psique, sino el hombre total unificado. La nefesh de J significa principalmente «vida» pero también significa «carne». La ruá de J, «aliento» o «espíritu», es la fuerza que impele a la nefesh, y por ende es otra manifestación de ésta como vida. La acción y el movimiento, señala Urbach, definen la existencia, y es evidente que estamos en el mundo dinámico de J. Cuando Urbach explica que el vocablo para «palabra» también significa «sustancia» o «cosa», adoptamos en gran medida el sentido de la verdad de J, pues aquí «la lengua hebrea» significa realmente J:

Esta unidad halla su expresión en la falta de diferenciación entre la palabra y la sustancia en la lengua hebrea, y la relación entre la palabra y la sustancia es como la que hay entre nefeshy guf [el cuerpo]. Para indicar la no existencia, el no ser, el hebreo dice: como para «nada» [lo dabhar, «ninguna palabra»] = inexistente. Pues lo existente sólo halla expresión en la acción y el movimiento, y si no hay acción y movimiento, no hay nada [literalmente «ninguna palabra»]. La dabhar, la palabra, sólo pertenece a lo que existe; por consiguiente, no hay ninguna diferencia entre teoría y práctica, y no hay ninguna abstracción. La realidad es el hecho de poder y de acción, que son la vida. La vida es concebida como poder.

(Los corchetes son del original.)

No puedo hallar mejor descripción de los escritos y la visión de J que «La realidad es el hecho de poder y de acción, que son la vida», particularmente si sustituimos «Yahvé» en lugar de «realidad» como sujeto de esta oración. Para J, como he puesto de relieve en todo este libro, Yahvé no debe ser concebido como lo sagrado o lo justo, sino como vitalidad. Si el principal atributo de Dios es la vitalidad, entonces su creación, el ser humano, es tanto más semejante a Dios cuanto más vital es. En el centro de la visión de J está ese monista que se niega a distinguir entre la carne y el espíritu y que, por consiguiente, se encuentra en el extremo opuesto del dualismo gnóstico o el dualismo cristiano paulino. Aunque el judaísmo talmúdico haya puesto en primer plano el carácter sagrado y la rectitud de Yahvé, también conservó, sin embargo, una versión reducida del monismo vitalizante de J.

Pero conservó de J algo más que eso. El poder de Yahvé, su Gevurá, el atributo que le valió el nombre de Dios «el todopoderoso», es esencialmente el temor experimentado por J. Supuestamente, es la Gevurá lo que lleva a Yahvé a excluir a Moisés de Canaán, pues sólo la abrumadora sensación de poder de Yahvé puede haber hallado «terquedad» o «desobediencia» en el primero y más fiel de los profetas. Moisés muere en Moab por orden de Yahvé, quizá del beso de Yahvé, una succión del hálito que insufló a Adán. La permanente conciencia de J del siniestro poder de Yahvé es tan fuerte que la tradición occidental nunca ha logrado ir más allá de ella, pese a toda creencia, pese a toda incredulidad.

LA REPRESENTACIÓN DE YAHVÉ

EN ALGUNOS ASPECTOS ningún lector necesita ser introducido en J; el lector occidental ha leído a J toda su vida, llamándola la Biblia, Moisés, la Palabra de Dios o lo que se quiera. Para poder leer al escritor J necesitamos una descontextualización mucho mayor que el marco normalmente necesario con los autores antiguos. J tenía un contexto contemporáneo suyo que quizá pueda ser restaurado, al menos en parte, y tal restauración nos ayudará en cierta medida a aprender a interpretarla. Pero J ha llegado hasta nosotros envuelta en un embalaje de redacción que debemos dejar a un lado para ver lo que hubo allí antaño, en los orígenes. Tomemos el comienzo de lo que podemos considerar como propio de J acerca de nuestros orígenes.

Antes que fuese en la tierra una planta del campo, antes que una semilla del campo brotara, Yahvé no había derramado lluvia sobre la tierra, ni había hombre que labrara el suelo; pero desde el día que Yahvé hizo la tierra y el cielo, una niebla se alzó desde dentro para mojar la superficie. (1)

Inmediatamente después de esto, Yahvé modela a Adán. Pero ¿qué es «esto» y quién es Yahvé? ¿Y cuándo es ese «antes»? Y sobre todo, ¿qué es esa niebla que surge desde dentro de la tierra para permitir que la arcilla roja se convierta en Adán?

«Yahvé» es el nombre que J da a Dios, un nombre que ha sido parcialmente borrado por la religión normativa, así como J ha sido borrada por Moisés, no su Moisés, sino por el profeta y legislador sacerdotal Moisés. J escribió para oyentes (y para algunos lectores) que compartían su complejidad cultural, la conciencia urbana de la generación que había crecido, muy posiblemente, en los últimos años del reinado de Salomón. Ese público puso necesariamente un interés mayor en las cuatro generaciones de Saúl, David, Salomón y Roboam, que en todo lo que había ocurrido antes. Las grandes acciones de Yahvé en la historia tenían más relación con el pasado remoto y legendario que con el mundo de J. El nomadismo, para J, era algo similar al Salvaje Oeste para la mayoría de nosotros, una tradición perdida. Un ideal nomadista surgió nuevamente bajo los profetas, pero no percibo ninguna nostalgia por él en J. Su nostalgia está orientada al reino fuerte creado por David y desarrollado por Salomón, un Estado fundado en el vitalismo heroico e ilustrado por la diversidad y la prosperidad comercial y cultural.

La descripción de la creación del hombre y la mujer, ciertamente, parece muy remota de las preocupaciones de un habitante de Jerusalén posterior a Salomón, particularmente considerando que esas preocupaciones habrían tenido muy poco que ver con la religión de Israel. La respuesta apropiada de una persona agradecida a Yahvé como creador es avodá, el acto de «servicio» o culto. Comoquiera que caractericemos el Libro de J, sobre todo cuando lo comparamos con el resto del Pentateuco, si lo consideramos como avodá sólo conseguiremos forzarlo. Según criterios normativos, judíos o cristianos, el retrato que I hace de Yahvé es una blasfemia. No hay ninguna angustia en el retrato por parte de J, en lo que concierne a Yahvé. En cambio, como un personaje de Shakespeare que salta de la página a nuestra vida, el Yahvé de J tiene la magnitud y el carácter vívido de un ser libre de inhibiciones, al menos al comienzo. A medida que el relato avanza, Yahvé cambia y desarrolla ciertas ansiedades, causadas por su furia cuando alguna de sus criaturas manifiesta lo que considera un desprecio hacia él. Ya medida que I lleva a Yahvé fuera del período primitivo y lo conduce a través de los tiempos de los patriarcas, podemos ver que Yahvé se va volviendo cada vez más inseguro, hasta hallarnos ante un ser muy diferente del Yahvé que elige a Moisés, preside el Éxodo y sella su pacto con los líderes del pueblo en el Sinaí. El Yahvé que entierra a Moisés, después de dejar que el profeta vea el Canaán al que no le permitirá entrar, es un personaje muy diferente del Yahvé que modela a Adán.

A medida que la religión de Israel cambió, hasta el cautiverio babilónico y después del retorno, y luego hasta el tiempo de Alejandro Magno, observamos una considerable revisión del Yahvé de I por aquellos para quienes escribir era avodá, y el culto lo era todo. Para esos escritores, escribir era en sí mismo una forma de sacrificio o culto; era lo que nosotros llamaríamos todavía escritura religiosa. Sea I lo que fuere, ella no elabora un texto religioso en ese gran estallido de originalidad que la lleva a empezar con la creación de Adán por Yahvé. El escándalo de su obra siempre fue, y aún lo es, un Yahvé humano, demasiado humano, y al mismo tiempo totalmente inconmensurable con lo humano. Sugiero que se trata de un escándalo deliberado, aunque de tipo risueño y cómico. Los eruditos tienden a suponer que todos los antiguos eran invariablemente solemnes, particularmente en lo que concernía a Dios y a los dioses. Se me podría acusar de crear mi propia J y mediante ella mi propio Yahvé travieso, pero yo alegaría que los teólogos han creado su propia J, un erudito de la Antigüedad con creencias judaicas o cristianas normativas en un Yahvé trascendental, justo y ordenado, una especie de rector universitario celestial. Los burócratas divinos no se ponen de cuclillas sobre el suelo bajo terebintos ni devoran ternera asada ni reponen fuerzas para seguir por el camino y destruir una o dos ciudades pecadoras. Los creyentes -sean judíos, cristianos o musulmanes- prefieren un Yahvé invisible, por encima de las nubes, una especie de vapor gaseoso molesto pero remoto o, a falta de esto, un tirano bien entronizado. El Yahvé enérgico de Jempieza como un enredador y se convierte en un líder muy nervioso de una multitud revoltosa de vagabundos del Desierto. El nombre erudito de esta disparidad entre el Yahvé de J y el Yahvé normativo y adecentado es «antropomorfismo», una idea que dio origen a la teología judía y luego a la teología cristiana posterior. Puesto que el adjetivo normativo y erudito que generalmente modifica el llamado antropomorfismo es «tosco», me veo llevado nuevamente a decir que lo normativo y erudito es tosco, mientras que J es compleja. Su idea de Yahvé es imaginativa, hasta shakesperiana, mientras que las reducciones normativas de su Yahvé son muy primitivas.

Puesto que somos seres humanos y no árboles, nos vemos obligados a ser antropomórficos y no dendromórficos. El dios de un árbol comparte la imagen de un árbol; nuestro Dios comparte la imagen de un ser humano. La imaginación de J no tenía inhibiciones; en cambio las versiones religiosas de la imaginación son siempre constreñidas por las ansiedades de la representación. Un soberbio ejemplo temprano de procedimiento normativo aparece en el Deuteronomio 4:12-18, donde se nos dice que en el Sinaí la muchedumbre oyó la voz de Yahvé pero no vio nada, aunque I diga claramente que los ancianos, en su «picnic» del Sinaí, vieron a Yahvé cara a cara. Puesto que la revisión de J procede (a mi juicio) de E, a través de D hasta P, terminando en el palimpsesto de R que poseemos ahora, los atributos humanos de Yahvé disminuyen considerablemente. Sin embargo, sigue siendo en R lo que fue siempre para J, una persona y una personalidad, la más extraordinaria de todas las personalidades. Lo que llamamos antropomorfismo desaparece casi totalmente en la teología judía desde Filón de Alejandría hasta Maimónides, en un proceso que llega hasta la teología cristiana y la musulmana.

Podemos suponer que la historia de la teología occidental está obsesionada por la inasimilable personalidad de Yahvé; esta obsesión puede ser la fuerza que aún hoy impulsa la teología. Pero la tendencia a teologizar a Yahvé también ha tenido el paradójico efecto de «remitologizar» el judaísmo, el cristianismo y el islam. Al paso que se hace más abstracto, todo el ámbito de la demonología ofrece un sustituto para el color perdido de la personalidad. Un bello ejemplo temprano me sirvió como uno de los puntos de partida de la preocupación por el escándalo de cómo I ha sido lamentablemente mal interpretada por las convenciones normativas. Un escritor fariseo de alrededor del 100 A.E.C. elaboró el Libro de los Jubileos, también llamado El Pequeño Génesis, aunque incluye el Éxodo y es mucho más prolijo que el Génesis y el Éxodo. Los Jubileos, en verdad, son una parodia normativa del Génesis y el Éxodo, en mucha mayor medida de lo que las Crónicas constituyen una reducción normativa del Libro II de Samuel. Pero aunque él mismo sea un escritor aburrido, lo que es maravillosamente iluminador sobre el autor de los Jubileos es que suprime totalmente el texto de J.

Si se hubiese propuesto deliberadamente eliminar todo lo que tuviese un carácter individual acerca de la parte de J en la Torá, no podría haber hecho un trabajo más exquisito. Desaparece por completo la modelación por Yahvé de la arcilla roja para convertirla en Adán y luego el soplo de su propio aliento en el terrícola. También desaparece Yahvé en Mamré, donde sólo los ángeles se presentan ante Abram y Sarai, y por ende no hay ningún regateo posterior en el camino a Sodoma. No es Yahvé sino Mastema, príncipe satánico de los ángeles, quien lleva a cabo la prueba de Abram en el sacrificio de Isaac. Jacob y Esaú no luchan en el útero y no hay ningún combate nocturno en Penuel entre Jacob y un ángel sin nombre. José carece de toda maldad y por lo tanto de todo encanto, y el dolor de Jacob y posterior grandiosidad de la reunión se pierden para nosotros. Lo más revelador es que el acto más extraño en J, el intento de Yahvé de asesinar al pobre Moisés en el camino del profeta a Egipto, es atribuido a Mastema. Y está totalmente ausente la enigmática visión de J, la teofanía del Sinaí, una ausencia que permite la prudente supresión del Yahvé demasiado activo de J enviado a una tranquila morada en lo alto de los cielos.

Si el fariseo que escribió el Libro de los Jubileos era un creyente en el yahvismo, entonces es evidente que la Yahvista misma, I, había sido algo diferente, y este algo diferente es mi tema en este libro. Era una escritora por encima de todo, afirmación que aceptarán pocos eruditos bíblicos. Si esto pareciese anacrónico, sencillamente señalaré el asombroso vigor de su obra. ¿Por qué escribe una persona dotada de un inmenso poder literario, ahora o hace tres mil años? Sin duda, hay gran número de razones, pero creo esencialmente que es producto de la Bendición: más vida en un tiempo sin límites. Alguien podría argüir que los autores no recibieron nombres hasta la época de los profetas. Pero en algunos de los Salmos David lleva un nombre, y también Salomón en ciertos proverbios, de modo que es posible que en los círculos cortesanos de Judea, en su propia época, J poseyera también uno. Ese nombre está permitido para nosotros, pero no lo está el Libro de J. Lo que me parece del todo equivocado es llamar a este libro teología, o historia, o épica, o documento, o profecía o incluso escritura religiosa. Consiste en series de extraordinarios relatos, relatos de cómo las gentes de David se convirtieron en un pueblo, y cómo Yahvé, a pesar de cierto perjuicio para sí mismo, creó la Bendición de la vida y luego se la extendió a muchos, preparando la Bendición otorgada a David y Salomón. Hasta podemos llamar al Libro de J, si queremos, el cuento de Yahvé; sería erróneo, no obstante, decir que es la historia del yahvismo.

A pesar de que el judaísmo, el cristianismo y el islam descienden del yahvismo, constituyen todas ellas versiones tardías de esa fe arcaica, cuyos orígenes, que se remontan a antes de I, no están a nuestro alcance. En su esencia, el judaísmo es la religión fundada por los grandes rabinos del siglo 11 de la era común y cimenta su continuidad en la tradición que va desde el yahvismo temprano, pasando por los profetas, hasta llegar eventualmente a los fariseos. Pero esa cimentación es casi tan arbitraria como afirmaciones similares del cristianismo. Puesto que mi propia afirmación en este libro consiste en que la propia Yahvista no es una Yahvista sino una narradora de cuentos que toma a Yahvé como protagonista y al yahvismo como asunto, mi lector puede sentir cierta incomodidad, o hasta furia, si no se le explica exactamente en qué consistía el yahvismo. Pero yo no lo sé, como tampoco lo saben los especialistas en el yahvismo temprano. A pesar de ello, me siento deseoso de esbozar suposiciones. Sea lo que sea el yahvismo, seguiré a J en mi rechazo a creer que Moisés fue su fundador y, de nuevo como, J, elijo en su lugar la figura arcaica de Abram, quien se convirtió en Abraham. Pero las religiones necesitan fundadores, del mismo modo que las obras literarias vigorosas necesitan autores. Pues así como las «tradiciones orales» no dan obras de forma y valor estético, así las «tradiciones orales» tampoco fundan cultos organizados o maneras de servicio divino. Bernhard W. Anderson, un excelente erudito bíblico, introduce su traducción de la indispensable History of Pentateuchal Traditions de Martin Noth insistiendo en que: «Con todo, sigue siendo cierto que, como primer profeta de Israel, Moisés es en algún sentido el fundador de la religión de Israel y la fuente de la tradición israelita».

Evidentemente J no pensaba así. Aquí me complace citar a Gerhard von Rad nuevamente, porque mi experiencia de la lectura del texto de J está muy cerca de su juicio expresado en *La teología del Antiguo Testamento* (vol. I, 1962).

En un examen de los hilos narrativos presentes en J, es sorprendente hallar cuán escaso es, realmente, el papel asignado por el autor a Moisés en todos estos múltiples sucesos. [...] ¿Qué era, pues, Moisés, en opinión de J? No era un hacedor de milagros, ni el fundador de una religión ni un líder militar. Era un pastor inspirado que Yahvé utilizó para hacer conocer su voluntad a los hombres.

Además, Von Rad le concede a Moisés la mejor parte. Porque Moisés no es particularmente inspirado, aunque ciertamente es utilizado, y hasta mal utilizado, por Yahvé. Reticente al principio, y luego tenazmente obstinado, Moisés se afana en el texto de J, tratando lealmente de compensar mediante su celo lo que le falta de entusiasmo. Supongo que la pobre opinión que tiene I de Moisés es lo que la indujo a empezar muy atrás. La mayor originalidad de J fue sin duda vincular una visión de los orígenes primitivos con la historia patriarcal, y luego combinar el resultado con los cuentos sobre José, Moisés, el Éxodo y el vagabundeo por el desierto. El yahvismo, o la respuesta humana a Yahvé, empieza para J por Adán, pasa a Noé y culmina en Abram. No sé si J creía en la historicidad de su Abram, pero la manera irónica que tiene de tratar a Moisés puede significar que ella dudaba también de la historicidad del profeta. Sospecho que la historia real, el ámbito de los hechos puros, empezó para J con la transición de Saúl a David. El yahvismo de J, si es que puede ser llamado así, empezó con David, pero, por supuesto, ella sabía que Yahvé era lo dado y el donante mucho antes de David. Monárquica de toda la vida, como creo que era, y que como tal depositaba poca confianza en los sacerdotes y en el pueblo por igual, tenía más fe en David que en Yahvé. Su Yahvé la conmueve sólo en los raros momentos en que es davídico. Lo que J podía aceptar de los días anteriores a David y Salomón, era la realeza de Yahvé, más que las imágenes de Yahvé como guerrero solitario.

Encuentro apoyo a esta interpretación de J en Canaanite Myth and Hebrew Epic [El mito cananeo y la épica hebrea] (1973) de Frank Moore Cross, aunque Cross difícilmente habría suscrito mi apostilla irónica de que J hubiese preferido a David aun antes que a Yahvé. Cross rastrea en la obra de J lo que él llama «la Teología Real Judai-

ca», pero lo que él describe como la obra ideológica de J y el historiador cortesano del Libro II de Samuel no me parece tanto una teología como una idea monárquica de orden. Yahvé no es el centro, sino que lo son David y Salomón. La garantía incondicional en lo que concierne a Salomón y sus descendientes, dada por Yahvé desde Natán hasta David en 2 Samuel 7:12-16, caracteriza profundamente todas las versiones de J de los pactos patriarcales. Estas versiones sugieren invariablemente las dimensiones de los dominios de David en su mayor extensión, desde el Nilo hasta el Éufrates, y abarca mucho de lo que es ahora el Líbano y Siria, aunque sólo sea en calidad de vasallos. Incluso la transición del Estado militar de David al imperio comercial de Salomón es puesta sutilmente de relieve por J, sobre todo en la fórmula indudablemente irónica que pronostica una bendición a todo otro pueblo a través de la promesa hecha a Abram (Gén. 12:3). Los teólogos cristianos y los eruditos bíblicos se deleitan en este paisaje, pues es uno de los cimientos del cristianismo, pero en este contexto I ironiza astutamente el significado de «más vida». Ésta no es, por así decirlo, la Bendición davídica y heroica, sino sólo una bendición, la de la prosperidad y la civilización salomónica. J no ignora que la individualidad de los israelitas quedó muy disminuida tras el paso de David, quien se aferró a las tradiciones tribales, a Salomón, cuya «sabiduría» implicó necesariamente convertirse en un déspota oriental como otros. Y siempre por delante en el texto de J están las sombras caídas de Roboam y de lo que vendrá después, la división del reino en Israel y Judá.

Si una descripción de *los* yahvistas como creyentes poco fervientes en el yahvismo parece demasiado paradójica, debemos recordar que el esquema fundamental de J es la paradoja, aunque su retórica se base en el juego de palabras de las etimologías falsas y los retruécanos. En J nada es lo que parece ser, y puesto que Yahvé es para J el nombre de la realidad, tampoco Yahvé puede ser nunca lo que parece ser. Es J quien introduce en la conciencia occidental nuestra permanente desconfianza de las apariencias. Siendo notoriamente un autor no visual, J hace que el dinamismo y el movimiento tengan más importancia que el mundo externo tal como lo vemos. Ningún otro escritor se preocupa menos que J de decirnos

cómo son las personas, los lugares y las cosas. Puesto que el Yahvé de J no es invisible sino que habla frente a frente con Adán, Eva, Abram, Jacob, Moisés y un vasto conjunto de ancianos en el Sinaí, ciertamente desearíamos que J nos describiese a Yahvé. Pero J no nos dice cómo es su apariencia ni la de nadie. El arte de J, y no la lengua hebrea, es quien inventó el elemento más característico de la Biblia hebrea: la preferencia por el tiempo sobre el espacio, del oído sobre la vista, de la palabra sobre la imagen visual. No encuentro mucha relación entre los modos de representación de J y la prohibición yahvista de los ídolos, aparte de mi ocasional duda de si el temperamento particular de J haya sido capaz de dar origen al primer indicio de lo que se convirtió luego en una peculiaridad religiosa nacional, y más tarde en una limitación estética tradicional, que desde el punto de vista literario constituyó mucho más una ventaja que una limitación o inhibición.

Preferir la palabra a la imagen es ser cauteloso en la representación de la propia pasión, en la imagen del propio deseo. J nunca describió a David directamente, pero casi toda su obra se centra en la representación de Yahvé. Para J, la representación es siempre una imitación tal de la realidad (o de Yahvé) que el mimetismo es lo que establece el grado preciso de proporcionalidad o desproporcionalidad en la lucha entre dos personajes. Sondear los elementos psicológicos en los relatos de cómo Yahvé trata con Abram, Jacob o Moisés es el núcleo de la actividad de J como escritora. El carácter extraordinariamente vívido del arte de J depende de su capacidad para transmitir agitadas interacciones entre personas, personas y grupos, individuos y Yahvé, y grupos y Yahvé. Hasta los pactos deben ser incluidos en la expresión «interacciones agitadas», pues casi no hay límites para la dinámica de la ironía de J.

Los pactos, como bien sabía J, eran los recursos particulares mediante los cuales los antiguos israelitas llegaron a convertirse en un pueblo. Como J demuestra claramente, los israelitas no eran un pueblo que se convirtió a una religión, sino una religión que llegó a ser un pueblo. La fórmula de una religión que llega a ser un pueblo capta el contexto de la obra de J, pues el paso de Samuel a Saúl, a David y a Salomón es esencialmente la historia de cómo la monarquía de Yahvé pasa a constituir la casa real davídica. El yahvismo,

en J, no es el servicio de lo trascendental, sino un relato en el que la Bendición se difunde hasta que adquiere la posesión de un pueblo entero que vagabundea por el Desierto del Sinaí. Cross expone sagazmente su propia fórmula del logro de J: «En Israel la monarquía echó raíces en la creación y se fijó en la eternidad». Ésta es la base de la quíntuple repetición por J de la Bendición de Yahvé, hecha tres veces a Abram y una vez a Isaac y otra a Jacob: Génesis 12:3, 18:18, 22:18, 26:4 y 28:14. Si todas las familias de la tierra han de hallar una bendición en Israel, si Yahvé bendice a quienes bendicen a Israel y maldice a los que maldicen a Israel, entonces se comprende por qué la última secuencia importante que escribió J es la historia de Balaam en Números. También se comprende por qué la imaginativa transposición por J de la gloria de David y Salomón a la era mítica de los patriarcas fue la base literaria de la profecía bíblica de Isaías en adelante, y por qué J, y no el autor del Libro II de Samuel, se convirtió en la precursora de las visiones del Mesías, tanto de la Casa de José como de la Casa de David, y finalmente de las visiones de Jesús del Evangelio de san Marcos como la realización de su renombrado antepasado David.

El yahvismo imperial no debe ser considerado como un yahvismo sin Yahvé, pero actúa para distanciar a Yahvé, para hacerlo volver a los orígenes. I empieza como se debe empezar, con un Yahvé totalmente solitario, y ciertamente nos muestra un Yahvé activo hasta el momento en que entierra a Moisés con sus propias manos. La conquista de Canaán y la posterior época de los Jueces no forman parte del tema de J. Para J, su obra y los Libros de Samuel eran suficientes: se habría sentido feliz de ver culminar justamente allí la Biblia nacional. Con la aparición de David, Yahvé deja el escenario y sólo está presente como el ansioso, paternal y exasperado benefactor que está detrás de la escena y garantiza la buena fortuna de David y su casa, tal vez para siempre. El Yahvé de J, en el Génesis y el Éxodo, es visto implícitamente como a la espera de David sin saber bien qué espera. Que I sepa más que su Yahvé, al menos a este respecto, es una ironía dramática decisiva para determinar el tono y la actitud de J hacia Yahvé. Ésta puede ser la razón de que Yahvé empiece como un diablillo creador y siga siendo tan juguetón e infantil hasta su angustiosa teofanía en el Sinaí. El hombre verdaderamente teomórfico, David, se sitúa entre el límite externo del tema de J como escritora y su propio momento histórico como ser humano. J mira hacia atrás, más allá de los sofisticados esplendores del período salomónico, y lo que ve es el vitalismo heroico de David. Ella nunca cesa de fijar sus ojos en esa gloria carismática, pero lo que oye, y nos hace oír, es la historia de las realidades del pasado remoto que se transformaron para siempre al ser contempladas como preludio necesario a David.

De las opiniones de los eruditos teólogos sobre la poco teológica J, Von Rad me parece el más preciso. Pues aquéllos subrayan cuánto dependemos de J para obtener una información auténtica sobre la naturaleza de Yahvé: «Se ha de comprender que, de hecho, debemos toda la información que tenemos sobre los tiempos primitivos de Israel exclusivamente a la obra del Yahvista, quien la conservó y la reordenó». Yo sustituiría «conservó y reordenó» por «imaginó o reimaginó», porque J ciertamente creó a Yahvé aunque no lo inventara. Tengo muchas dudas, como he dicho muy a menudo, sobre si existe o no una fuente E. Quienquiera que nos haya dejado a J conocía a E, y el Éxodo 3:14, también asignado a E, me parece tanto una revisión de J como el sacrificio de Isaac, si estoy en lo cierto. El Dios que dice a Moisés «Yo estaré o seré [cuando y donde], yo estaré o seré», presente o ausente como pura consecuencia de la voluntad, es una verdadera versión de Dios según J, con elaborados retruécanos sobre su nombre, Yahvé, y el verbo ser, ehyeh. La esencia del Yahvé de J es ehyeh asher ehyeh, o el poder que es potencial perpetuo.

Si J es tan tardía como han sostenido algunos eruditos, si en verdad, como yo sugiero, sobrevivió a Salomón, entonces tiene alguna importancia que tratemos de adivinar qué visiones de Yahvé había hecho suyas como punto de partida. ¿Qué Yahvé arcaico reimaginó ella? La pregunta no tiene respuesta, pues todo lo que tenemos es J. Sólo ella puede llevarnos más allá de ella misma, y aquí chocamos directamente con su negativa a responder a nuestras preconcepciones. J no es una escritora religiosa, a diferencia de D, P o R. J da por conocido a Yahvé. Ella supone que el lector sabe quién y qué es, de modo que es muy realista con respecto a Yahvé, lo mismo cuando está presente e interviene en los hechos que cuando está

ausente y los sucesos se desarrollan sin ninguna relación evidente con él. J compartía esta característica con el Historiador de la Corte, y quizá la aprendió de él, o tal vez aquí, como en otras partes, estos dos grandes escritores intercambiasen influencias. Recurro a Von Rad, nuevamente, en busca de una exposición erudita sobre esta Ilustración salomónica que compartían J y el Historiador de la Corte, pero sugeriré luego una modificación literaria crítica de lo que Von Rad pone de relieve. He aquí lo que dice Von Rad sobre la secularización yahvista (para llamarla así sólo momentáneamente).

Esta realidad –de la Naturaleza y la Historia, diríamos– fue secularizada, y fue, por decirlo así, liberada de la noche a la mañana de los ordenamientos sagrados que la protegían. Por consiguiente, los personajes de las historias se mueven ahora en un mundo completamente desmitologizado y secular. Indiscutiblemente, aquí nos hallamos ante los rastros de una Ilustración de una amplia base, una emancipación del espíritu y un abandono de ideas anticuadas. Pero esto no significa un abandono de la creencia en Yahvé, ni constituyó un viraje a una piedad racionalizada atenuada. También Yahvé eligió su camino, fuera de este mundo desacralizado y secular, y permitió a los hombres que lo encontrasen.

Si J «creía en Yahvé», esto sólo significaba que confiaba en el Pacto, que para ella, como para el Historiador de la Corte, significaba el pacto con la Casa de David. Me aparto de Von Rad cuando observo que la distinción entre escrito sagrado y escrito secular es siempre un juicio sociopolítico, y nunca un juicio literario. J es una escritora tan vigorosa que cuando alguien califica de religiosa o secular la obra de J, sólo dice algo acerca de sí mismo. A mí me parece que no es más religiosa que Shakespeare, y bastante menos que Tolstoi. Sabemos que el tiempo de David y Salomón fue un gran período literario: los Salmos, el Cantar de los Cantares, el Libro II de Samuel y el Libro de J; estamos en las alturas sublimes de la imaginación hebrea. Si Yahvé tomó un camino ilustrado, entonces J lo siguió. El hombre, como dice Von Rad, está en el centro, desde la

historia de la Creación de J en adelante: «Esta nueva apreciación de lo humano, este enfoque de la atención en el hombre, este interés por lo psicológico y el cultivo de la retórica, nos da derecho a hablar de un humanismo salomónico».

Tal vez sea mejor hablar del Yahvé de J y del David del Historiador de la Corte como ejemplos de vitalismo salomónico, o de Bendición davídica. Yo vacilaría mucho en hablar de un humanismo yahvístico; lo extravagante es un elemento demasiado firme en la representación de Yahvé por J. Lo que Von Rad expresa espléndidamente es el concepto de J de lo que él llama lo teomórfico.

En realidad, Israel concibió al mismo Yahvé como poseedor de una forma humana. Pero el modo de formularlo que usamos nosotros va precisamente en la dirección equivocada según las ideas del Antiguo Testamento, pues, de acuerdo con las ideas del yahvismo, no puede decirse que Israel consideró a Dios antropomórficamente, sino a la inversa, que consideró al hombre como teomorfo.

Es en el centro de su obra donde J instala al teomórfico David, tácita pero invariablemente. Pero su Yahvé es al mismo tiempo más y menos que antropomórfico: es salvaje y libre, como un impulso casi incondicionado. Hay un centelleo en los ojos de I cada vez que nos ofrece un retrato de Yahvé, pues su inquieto dinamismo no admite ser limitado. De todos los personajes de J, Jacob es el más teomórfico, porque es el más vital en su desasosiego, en su desesperada búsqueda de la Bendición. No es que Jacob se asemeje mucho a (o sea muy amado por) el inconmensurable Yahvé; nunca se podría decir de Jacob lo que J dice del hijo de Jacob, José, en la maravillosa formulación de William Tyndale: «El Señor estaba con José, y éste era un ser feliz». Ser una persona feliz es ser carismático, lleno de un vigoroso toque de la vitalidad apasionada del mismo Yahvé, pues toda la vida ha sido creada por él. Él está más allá de la sexualidad, como está más allá de los hombres y las mujeres, pues él creó la sexualidad humana cuando creó al hombre y la mujer. Por consiguiente, su dynamis no debe ser confundida con el amor sexual, y [casualmente da por sentado que Yahvé no es un ser sexual. No tiene

género, es pura voluntad, tanto como obstinación, y tal vez sea esto el origen de la causa de su vulnerabilidad a la acusación de lo que un lector católico podría considerar como una especie de regateo. Hay en J supervivencias de un Yahvé arcaico, sobre el cual no sabemos nada. Presumiblemente era un dios-guerrero solitario, aunque rodeado a veces de un turbulento conjunto de ángeles, quienes no parecen haberse sentido particularmente complacidos por la creación de la humanidad. El Yahvé de J no es el Yahvé arcaico sobre el cual aventuraré algunas especulaciones en breve, ni el Dios más familiar de la doctrina rabínica. El Yahvé de J no está dotado de atributos rabínicos como la santidad, la pureza y la bondad, aunque tiene cierta relación con la verdad y la justicia, es decir, su verdad y su justicia, que no son necesariamente las nuestras. Su principal atributo es el ardor o brío, de modo que el entusiasta y animoso David es claramente el más teomórfico de los seres humanos.

«Man» es uno de los antiguos nombres rabínicos de Dios, aunque fue desechado cuando pareció inclinarse hacia las doctrinas de los minim, o heréticos gnósticos. Las cualidades más humanas del inconmensurable Yahvé de J pueden constituir un eco irónico del judaísmo arcaico, y me hace volver una vez más al controvertido problema del antropomorfismo de J. Moshe Idel, el gran erudito de la Cábala, quien nos parecerá la realización antitética de Gershom Scholem, fue el pionero en la aplicación de las estructuras conceptuales elaboradas a partir de la Cábala al material judío anterior, en el Talmud o en la Midrash, para reconstruir imágenes coherentes de creencias de las que de lo contrario no dispondríamos. No pretendo aplicar conceptos cabalísticos a J, pero la obra de Idel me ha convencido de que el yahvismo arcaico, anterior a J, era antropomórfico en grado sumo. El Autor Sacerdotal dice que el hombre es una especie de representación estética de Dios, una figurilla en pequeña escala bastante oscura comparada con la realidad gigantesca y deslumbrante de lo que se imita. J es demasiado sutil para hacer tal afirmación. Presumiblemente su Yahvé imita su propia forma al modelar a Adán, pero nosotros no lo sabemos. Podemos suponer que los oyentes de J consideraban que antaño Yahvé había hecho a los elohim, que evidentemente eran seres sexuales, pero no sabemos si esos contemporáneos de I suponían que Adán y la mujer eran

más hermosos que los elohim, como se afirma en las tradiciones rabínicas y gnósticas. Probablemente, ésta es la afirmación implícita de I, de modo que debemos entender que Yahvé o Man modela a Adán o el hombre. Lo que podemos ver con certeza es cuán radicalmente P se apartó de J en la Creación que ahora constituye el primer capítulo del Génesis. P nos presenta una fiesta cosmológica de la cosecha, una gran redención otoñal con ecos del milagro del mar Rojo, y el retorno del cautiverio babilónico. Por ello, es apropiado que las aguas egipcias y babilónicas retrocedan en la Creación, y que la tierra seca sea el emblema de la tierra de Israel. J, que no tomó demasiado en serio el cruce del mar Rojo, y que vivió mucho antes del cautiverio babilónico, sitúa su paisaje en los desiertos secos y nos ofrece una primavera inicial en la que la voluntad de vida de Yahvé surge como una niebla y permite que se plante un jardín. La Creación sublime de P es un cosmos, la amable ironía de I se contenta con un oasis.

En J, Yahvé no es un ser amable, y sus ironías deliberadas tienden a ser feroces. Trascienden la ironía kafkiana, aunque sean precisamente la fuente de Kafka. Fundadas como están en el juego de los inconmensurables, las ironías de Yahvé se mueven hacia dos límites, el primero en nuestra creación, donde Yahvé nos dice implícitamente: «Sed como yo, respirad con mi aliento», y el segundo en la teofanía del Sinaí: «No oséis pareceros demasiado a mí». Más tarde el judaísmo eludió estas ironías, pero el protestantismo, tal como yo lo entiendo, se encuentra siempre atrapado entre ellas. Puesto que el escándalo de J es su Yahvé, necesitamos una caracterización clara de Yahvé, un análisis suyo como personaje literario. Presentado a nosotros como un ser solitario, crea sin un motivo establecido, presuntamente para tener más contexto y más compañía. Pero insiste siempre en legislar sobre el contexto y sobre la compañía; éste parece el significado esencial de la historia de J de la Torre de Babel. J no condena a los constructores de Babel. Los motivos de éstos nos pertenecen a todos nosotros; ellos desean unirse, para alcanzar la fama y evitar que su nombre se olvide. En efecto, quieren alcanzar la Bendición de más vida, pero no pueden tomársela por su propia mano. No pueden, ya que pertenece a Yahvé; es Yahvé. Por ello, desean pragmáticamente ser Yahvé. Dirigiéndose tal vez a los otros elohim,

sus ángeles, o quizás a sí mismo, Yahvé decide descender, hacer una de sus familiares inspecciones terrestres, y una vez allí causa trastornos, mezclando las lenguas y sembrando confusión, ruina y dispersión. Aquí recibimos la más profunda visión de J de la psicología de Yahvé: establece, pone fronteras, crea contextos para sus criaturas, y no admite las presuntas violaciones de los límites, se trate de Adán y Eva, de Caín, de los constructores de Babel o hasta de los patriarcas y de Moisés, para no hablar del Faraón y de los egipcios.

La susceptibilidad de Yahvé por los límites indica al mismo tiempo un gran orgullo y ansiedad por sus criaturas. Más esencialmente, muestra una energía de exuberancia inagotable, el brío y el ardor que ya he señalado. La mayor diferencia entre el Yahvé de J y las versiones más normativas de Dios que aparecieron después de J es que este Yahvé original es excesivo para nosotros; no se detiene nunca y no conoce reposo. En la versión de J de los Mandamientos, no hay ningún sábado. Su Yahvé es presencia, voluntad de cambio, creación y originalidad. Su principal cualidad no es la santidad, ni la justicia, ni el amor ni la rectitud, sino la pura energía y fuerza del devenir, de convertirse en un nuevo ser. Sin embargo, lo que encontramos en él no es un devenir o ser abstracto sino una personalidad terrible, una persona que es más que una persona pero nunca menos que una persona. No es más santo que nosotros, en la visión de J; ella no tiene el menor interés en la santidad. Él está, en todo sentido, más vivo que nosotros, porque él no debe ser diferenciado de vivir con mayor abundancia, vivir más como David, que había agotado toda posibilidad humana pero siguió en la plenitud del ser, abierto a más experiencia, más amor, más aflicción, más culpa y sufrimiento, más danza exuberante ante el Arca de Yahvé.

LA PSICOLOGÍA DE YAHVÉ

LOS ERUDITOS PARECEN estar de acuerdo en que los israelitas dominaron Canaán sólo desde alrededor del siglo XII A.E.C. Ya entonces, esa tierra rebosaba de una extraordinaria variedad de pueblos: cananeos, amorreos, hititas, filisteos y muchos otros. El heroico David, a lo largo de toda su vida, estuvo rodeado de filibusteros y mercenarios no israelitas, y el cosmopolita Salomón abrió su imperio a las relaciones comerciales y sociales con todos los pueblos vecinos y algunos remotos. J no me parece más patriota o nacionalista que devota. Su desdén por Roboam y por Jeroboam suena casi igual. ¿Hacia quién, pues, aparte de David y Salomón, se dirigen sus lealtades? Nadie –ni Yahvé, ni Moisés, ni Aarón, ni los sacerdotes ni el pueblo– parece emerger del Desierto del Sinaí con su estima intacta. Aunque era evidentemente monárquica, J manifiesta lo que podríamos llamar una política de desdén. ¿Podemos conjeturar que hay algún designio ideológico o moral en su obra?

Vuelvo a lo que diversas autoridades han juzgado su mayor originalidad: el alcance del Libro de J. Empieza con la creación de Adán y pasa por el Edén hasta Caín y sigue hasta Noé y el Diluvio. Luego llega a los grandes ciclos de Abram, Sarai, Isaac y Rebeca, de Jacob y Raquel, de José, de Moisés, el Faraón y el Éxodo, y del vagabundeo por el Desierto hasta la bendición de Balaam y la muerte de Moisés. La figura que unifica esta gran variedad es Yahvé, un Dios único, precursor de lo que llaman Dios el judaísmo, el cristianismo, el islam y hasta los secularistas del mundo occidental. El principal personaje de J es Dios, pero su Yahvé sigue siendo una representación demasiado original para que la tradición la asimile, aun en

nuestros días. Esta representación es íntima, pero no amable ni reverente. Cualquiera que haya sido la intención de J para sí misma, como escritora y como persona, prefirió hacerlo mediante un retrato de Yahvé. Si hubiese escrito directamente sobre David y Salomón, Yahvé habría sido periférico para su tema. Ella eligió otra cosa, y cualquiera que sea el logro y el significado de su obra, sólo puede ser interpretado preguntándose lo que su Yahvé hace y lo que quiere significar. ¿Por qué es tan dificil describirlo, particularmente considerando que es al mismo tiempo el más idiosincrático y el más universal de los personajes de J?

I no es un maestro de sabiduría, y la educación no parece ser el motivo de que escriba. No es totalmente un estudioso de las nostalgias; optó por no escribir sobre David. Tampoco es su designio la celebración del pasado, ni siquiera de los orígenes. Los eruditos, bíblicos y de otros géneros, previenen siempre contra las interpretaciones anacrónicas, pero tales no son posibles ante I o ante Shakespeare. Los escritores cuyos poderes de representación son abrumadores nos abruman, nos contienen, nos esforzamos para estar a su altura. Shakespeare nos cambió al cambiar la representación misma; dos mil quinientos años antes que él, I hizo lo mismo. Hasta Shakespeare, ningún escritor igualó a J en el retrato de la psicología de hombres y mujeres. En lo que nadie ha igualado aún a J es en la descripción de la psicología de Dios. ¿Cuáles son la personalidad y el carácter de Yahvé? ¿En qué difiere la psiquis de Yahvé de la del hombre shakesperiano? Y puesto que Freud heredó la psicología shakesperiana, ¿en qué se puede comparar a Yahvé con el hombre freudiano? Vuelvo a Yahvé en el camino de Sodoma para verlo en estrecha relación con Abram, y pasar de esta relación al contraste con la representación dramática en Shakespeare y la cartografía psíquica en Freud.

Desde el punto de vista del judaísmo, el cristianismo y el islam normativos, J es el más blasfemo escritor que haya existido, y supera en gran medida al acosado Salman Rushdie. Tan poco le preocupa a J la blasfemia que generalmente nos sorprende comprender cuán inflexiblemente extraño es su Yahvé. Éste siempre se desmanda, más aún que su Jacob igualmente shakesperiano. Puesto que Shakespeare y Tyndale, el principal traductor de la Biblia inglesa,

escribían en el mismo idioma, y puesto que Shakespeare aprendió tanto de J a través de la perdurable influencia de Tyndale sobre el Pentateuco de la Biblia de Ginebra, a veces nos asalta la sensación alucinante de que J recibió la influencia de Shakespeare. No creo que J estuviese muy interesada en distinción alguna entre la fábula y la historia (como tampoco lo estaba Shakespeare), pero vale la pena señalar a menudo que la crisis nerviosa de Yahvé en J, la teofanía del Sinaí, es causada por el paso de lo fabuloso a lo presuntamente histórico. Aquí me gustaría poner de relieve otro pasaje, donde Yahvé elude una crisis.

Cuando Yahvé, dos ángeles y Abram caminan juntos por el camino a Sodoma, J nos presenta a Yahvé hablando solo, en un monólogo revelador, que no necesitamos tomar al pie de la letra.

«¿Oculto yo a Abram lo que haré?», dijo Yahvé para sí. «De Abram surgirá una gran nación, populosa, hasta que todas las naciones de la tierra se vean benditas en él. Lo he conocido por dentro, colmaré a sus hijos y a su casa del deseo de seguir el camino de Yahvé. Habrá tolerancia y justicia, para que se cumpla lo que Yahvé dice.» (42)

Hay dos inquietantes posibilidades sobre la relación irónica entre el yahvismo arcaico y la postura de I hacia Yahvé. Una sería ver a J, adversaria irónica del yahvismo, satirizando a veces actitudes culturales perdidas hacia Yahvé. La otra, para mí más convincente, ve en J una distancia sofisticada respecto del yahvismo, una actitud demasiado aristocrática y mundana para ser creída o no creída. Recurro a mi ficción biográfica de J, la cual, insisto en ello, es posterior a mi interpretación de I, y depende de esta interpretación, en lugar de determinar mi exégesis. Gran dama de la casa de David que vivió en el reinado de Roboam, está separada del yahvismo popular por medio siglo de Ilustración salomónica, con su tolerancia ecléctica y sincrética de muchos géneros de creencia. J escribe sobre Yahvé de un modo al mismo tiempo íntimo y distante, como si él fuese alguien de su familia pero estuviese siempre preparada para ser sorprendida por él, lo cual significa que, a diferencia de nosotros, ella nunca se sorprende totalmente. En el viaje a Sodoma,

Yahvé, bien alimentado y descansado (después de tener su comida del mediodía en Mamré, a la sombra de los terebintos), reflexiona que, después de todo, es a Abram a quien conoce a fondo. En la traducción de Rosenberg, «conocer a fondo» es la forma verbal traducida habitualmente como «conocer» en la Versión Autorizada, cuando se lo usa en el contexto de la experiencia sexual. Aquí se refiere al hecho de haber sido elegido para la Bendición, señalado o escogido entre muchos como el único depositario de la elección de Yahvé. Si Abram ha sido reconocido, ¿no debe Yahvé dar a su favorito una sensación de «tolerancia y justicia» yahvistas? La expresión podría también traducirse como algo similar a «rectitud y justicia», pero hay una apropiada coloración irónica en la elección de Rosenberg de «tolerancia» en el contexto de la inminente destrucción de Sodoma, donde «tolerancia» podría también sustituirse por «comprensión». Puede haber justicia, de un modo muy duro, pero ¿puede esto ser «tolerancia»? ¿Cuál es, según J, el motivo de Yahvé para destruir Sodoma?

Un clamor o una protesta ha ido en aumento en las Ciudades de la Llanura, Sodoma y Gomorra, llevando a oídos de Yahvé el agravio del desprecio de sus habitantes por la senda de Yahvé. El mismo Yahvé es amargamente irónico: «Según se agrava su desprecio, crece el clamor», y pesa sobre él y le hace descender. Perturbado por el clamor, Yahvé queda abatido en más de un modo, y si en su inspección halla ofensa, también abatirá las ciudades. Después de oír sus palabras, sus ángeles descienden sobre Sodoma, pero Abram se halla a un lado, enfrentado a Yahvé, y luego se acerca para mantener ese diálogo, el más notable de J, en verdad el más notable de toda la Biblia hebrea. Pero antes de examinar minuciosamente este diálogo, con mayor detalle que en mi Comentario, debo anticiparme a la sutil J reflexionando sobre el «desprecio» que Sodoma y Gomorra manifiestan hacia Yahvé.

Esencialmente, el pecado de las ciudades condenadas es la falta de hospitalidad, ahora como entonces una traición al ideal nomadista. La leyenda judía, o partes de ella en anteriores versiones sin duda accesibles a J, destacaba la riqueza y la codicia de Sodoma y Gomorra como causa de su salvajismo con los extranjeros, que eran explotados, robados, privados de alimentos y sodomizados por

la fuerza. J da por sentado que su público sabe todo esto, pero de todos modos nos ofrece un ejemplo, cuando la multitud se congrega alrededor de la casa de Lot y exige que los caminantes vayan a recibir las salutaciones habituales de Sodoma. Es de cierta importancia para nosotros comprender que esta actividad particular, o costumbre local, de falta de amabilidad hacia los extranjeros, en sí misma no es más que parte del pecado de Sodoma y Gomorra. Sin duda es la parte más destacada, pero la cruel falta de hospitalidad es el agravio mayor, del que la violación homosexual sólo es el símbolo o la sinécdoque. Tolerar la violencia de Sodoma sería un modo demencial de tolerancia.

¿Por qué, pues, el Abram de J se enfrenta con Yahvé para rogarle que las ciudades culpables no sean destruidas? Después de todo el Abram de J no es el Abraham de P, «padre de una multitud», sabio y santo, aunque sea bastante imponente, en particular por su resistencia en el camino a Sodoma. Sin embargo, nada de lo que I ha descrito antes de su Abram nos prepara para esperar su audacia en su magnífico y humanitario regateo con Yahvé. En Egipto, Abram explota la relación de su «hermana» Sarai con el Faraón, hecho bastante reprensible, y su reacción ante la crueldad de Sarai con Agar es bastante cobarde. Ante el Faraón y Sarai, Abram actúa como si él, depositario de la Bendición, no estuviese a la altura del monarca terrenal y la mujer con los que se enfrenta. Delante de Yahvé, sabiendo que sólo es polvo y cenizas comparado con su creador, Abram se comporta como si lo fuese todo por sí mismo, y no nada. Habla con el mayor respeto a y para lo inconmensurable, y no obstante es notablemente agresivo. Acabamos de verlo agasajando a Yahvé y los ángeles, tan hospitalario como inhospitalaria es Sodoma, y hemos oído a Yahvé resolver que dará a Abram el honor de permitir que el patriarca sepa lo que le ocurrirá a la poco grata Sodoma. Pero Abram no lo ha oído, de modo que el quid es la conciencia inmediata de Abram de la deferencia que Yahvé tiene con él. Habla a Yahvé explícitamente como el hombre de la Bendición, el único hombre a quien Yahvé ha reconocido y a quien conoce a fondo. Esto nos hace volver a la personalidad de Yahvé, la cuestión de la motivación. ¿Qué lo impulsa a extender la Bendición, a aumentar la Creación y, en verdad, simplemente a crear

sea lo que fuere? ¿Por qué los ángeles no son suficiente compañía para él?

J, como insisto continuamente, es un autor que cuenta historias, y no un teólogo. La santidad de Yahvé es de escaso interés para ella, mientras que su ardor o exuberancia es la esencia de Yahvé. En P, en cambio, y en toda la Biblia hebrea excepto en J, no se distingue la santidad de Yahvé de su ardor. Vuelvo nuevamente a una afirmación que he hecho a lo largo de todo este libro: para leer a J necesitamos quitar lo que los revisionistas hicieron a su Yahvé. Su antropomorfismo sin inhibiciones, por decirlo así, mezcla diferencias de grado y de género, de tal modo que nuestra distinción de tales diferencias queda desdibujada. Yahvé, en J, parece un hombre porque él es el creador del hombre, pero no es un hombre. Sin embargo, como los hombres y las mujeres, Yahvé es una persona y posee una personalidad, una personalidad extravagante en su caso. Un indicio de su personalidad son sus propias palabras, actos y verdades. Otro indicio son las cualidades teomórficas de sus seres favoritos: Abram, Jacob, Tamar, pero no Moisés. El vitalismo, la aspiración de lograr más vida, es siempre el sello del Yahvé de J. El regateo en Sodoma entre Yahvé y Abram gira alrededor de este centro: ¿debe el creador de vida destruirla cuando ésta manifiesta desprecio hacia él?

Martin Buber, en su ensayo «Abraham el Vidente» (1939), dice con razón que, en el camino a Sodoma, Abram «pronuncia el más audaz discurso de un hombre en toda la Escritura, más allá de todo lo dicho por Job en su disputa con Dios, más grande que cualquier otro, porque es la palabra del mediador, quien es impulsado por la finalidad de su mediación hasta el punto de perder el temor a Dios». La finalidad de la mediación de Abram es aumentar la vida recordando a Yahvé quién es Yahvé o quién supone que es. Sobre el «demonismo divino» de Yahvé, señala Buber en su *Moisés* que «era apropiado para resistirlo, pues después de todo sólo requiere de mí a mí mismo». No imaginé yo que llegaría a hablar del Yahvé de J como de un «demonio divino», pero al menos Buber capta lo que los eruditos bíblicos parecen demasiado sordos para captar, o demasiado piadosos para oír: el elemento demoníaco en el Yahvé de J. Abram ciertamente lo capta y se dispone a resistirlo, en de-

fensa de la vida, lo que significa en defensa del mismo Yahvé. Quizás ésta sea la actitud y el propósito más profundamente imaginativo de J al retratar a Yahvé: a veces es necesario luchar con Yahvé, por él mismo, pues al luchar por la Bendición, se afirma la vida de Yahvé. Esto suena más normativo de lo que yo creo que es, pero si la vida misma es el único bien, si el yahvismo es un vitalismo demoníaco, entonces el Falstaff de Shakespeare o la Esposa de Bath de Chaucer están más en el espíritu de J que el profeta Jeremías o el Jesús de los Evangelios, excepto, quizás, el Jesús del Evangelio de san Marcos.

Yahvé decide destruir Sodoma a causa de que su falta de hospitalidad disminuye la vida y, por ende, manifiesta desprecio por el creador de vida. La perspectiva de Abram es necesariamente diferente: para él, Yahvé parece correr el riesgo de olvidar su promesa a Noé después del Diluvio, y también de olvidar cuán frágil puede ser la vida, y cuán difícil puede llegar a ser el nacimiento humano. El deseo de Abram es la justicia, en el sentido muy preciso de exigir de Yahvé que consiga ver la diferencia entre el inocente y el desdeñoso. Tal exigencia está dirigida contra el elemento siniestro de Yahvé, a quien se pide que sea cauteloso, heimlich o familiar, y no unheimlich, en el sentido freudiano de «lo siniestro». Aquí J nos brinda la sublime aunque un tanto amenazante comedia del cauteloso Abram regateando con el imprudente Yahvé, esgrimiendo la cantidad de cincuenta inocentes para reducirla a cuarenta y cinco, y luego sucesivamente a cuarenta, a treinta, a veinte y a diez como el número de justos en consideración a los cuales las inhospitalarias ciudades no debían ser destruidas. Presionando cada vez más, instando repetidamente a Yahvé a no perder la paciencia con él y observando cuidadosamente el indudable aumento de la impaciencia del fogoso Dios, Abram se aventura a «hablar nuevamente, por última vez». Y después de que Yahyé proclama: «No efectuaré la destrucción en consideración a esos diez», I deja bien claro que lo inconmensurable ha llegado a su límite.

Y habiendo acabado de hablar con Abram, Yahvé siguió viaje. Abram volvió a su lugar. (43)

«Su lugar» es al mismo tiempo lo literal y un retorno a lo conmensurable, y Yahvé realmente deja claro que ha «terminado de hablar». Pero nosotros no terminamos de captar las fases de esta diferencia entre Yahvé y Abram.

Empecemos nuevamente reflexionando sobre la unicidad de la representación de Yahvé, ya que ningún otro autor bíblico presenta algo similar. En un soliloquio shakesperiano, Yahyé lucha consigo mismo y resuelve que debe comunicar su juicio probable a Abram porque éste lo merece, al ser conocido o elegido para la Bendición. Hacer saber su decisión a Abram es reconocer su dignidad, realzar su vida. Ya Yahvé se ha expandido antes a sí mismo, mediante la creación, y por una especie de pacto con Noé. Ahora comprende que este pacto, con Abram, es diferente, pues no sólo tiene por finalidad la conservación de la vida sino también su prosperidad. Esto está tan próximo al centro del dinamismo sin reposo de Yahvé que el creador y la criatura, Yahvé y Abram, parecen rodeados de una aureola común cuando discuten por las vidas de Sodoma en el camino de su destrucción. Es evidente que en Yahvé hay un cambio en su soliloquio acerca de si se lo dirá a Abram, y más evidente aún es el cambio notable de Abram en lo que concierne al valor, la compasión y la dignidad cuando discute para lograr el perdón. La ética de estos cambios me interesa menos que la exposición de I del cambio mismo. Vuelvo por ello al núcleo de mi argumentación en este libro: ¿cómo se manifiesta el Yahvé de J si lo interpretamos comparándolo con las representaciones de personajes, y cómo puede compararse la psicología de Dios en J con la psicología del hombre en Freud? Éste es el signo de la permanente originalidad de J en la creación de personajes, pues ningún otro autor nos ha dado un retrato tan misteriosamente persuasivo de Dios.

La mayor originalidad de Shakespeare fue representar a sus personajes en el acto de cambiar, sorprendiéndose a sí mismos hablando, sean sus interlocutores ellos mismos u otros, luego sopesando sus propias palabras, moviéndose sobre la base de este examen hacia una voluntad de cambio, y finalmente al cambio mismo. El Yahvé y el Abram de J no son personajes shakesperianos en este sentido pleno; aunque Yahvé habla consigo mismo, casi no escucha su propio hablar o lo sopesa, y ciertamente no tiene ninguna volun-

tad de cambio. Pero cambia, aunque no necesariamente para mejorar. Quizá Jacob lo agote un poco, y su paciencia disminuya constantemente durante todo el Éxodo hasta que la pierde totalmente al acercarse al Sinaí. En el momento en que conduce a la hueste en su vagabundeo por el Desierto, se ha convertido en una personalidad totalmente violenta e irascible, proclive a terribles estallidos contra la muchedumbre a la que ha extendido la Bendición. Me atrevería a decir, aunque parezca escandaloso, que su problema consiste en que no es suficientemente shakesperiano. Yo lo contrastaría con el Lear de Shakespeare, a quien creo modelado implícitamente según el Yahvé de la Biblia de Ginebra, de la Biblia de Shakespeare. La furia de Lear ante la real ingratitud de Goneril y Regan, y ante el supuesto debilitamiento del amor filial en Cordelia, recuerda la desconcertante cólera del Yahvé de Jen Números 14, donde amenaza con destruir a todo el pueblo en el Desierto, insistiendo hasta cuando cede a los ruegos de Moisés en que sólo Caleb, Josué y los niños pequeños sobrevivirán y entrarán en la tierra prometida. Puesto que el mismo Moisés de J está incluido en la prohibición, presuntamente porque Yahvé todavía halla a Moisés demasiado terco o infiel, parece justificado que consideremos al Yahvé de J como una versión gigantesca del Lear de Shakespeare, un Lear que no puede ser convertido en una conciencia renovada.

Sin embargo, debemos siempre recordar que el Yahvé que destruye Sodoma es también el que anima a Abram a protestar, precisamente cuando lo reconoce. Es el Yahvé que permite ser visto por la pobre Agar después de ser expulsada. Y es también el que protege a Caín, a pesar de haberlo desterrado, mediante una señal hecha por él mismo. J aclara que no hay ningún patrón de medida que sea aplicable a él, la más inconmensurable de todas las personalidades, capaz de combinar en una abrumadora atmósfera las complejas naturalezas de un Lear, un Hamlet, un Próspero y hasta un Falstaff. Martin Buber señala en su feroz *Moisés* que «donde está Yahvé puede hallarse también todo el demonismo divino». Estamos de nuevo cerca de la esencia del Yahvé de J, y por ende de uno de los orígenes de las representaciones de Shakespeare de la intensidad demoníaca en sus tragedias. Pero aquí desearía pasar a otro de los legatarios de J, a Freud, más que a Shakespeare. En «Lo sinies-

tro» (1919), Freud nos recuerda que lo siniestro o demoníaco «no es en realidad nada nuevo o extraño sino algo familiar y asentado en nuestra mente pero que hemos olvidado por el proceso de la represión», esto es, el proceso del olvido inconsciente pero intencional. El Yahvé de J nos perturba porque tampoco él es algo nuevo o extraño sino algo familiar y establecido desde antiguo en nuestra mente que hemos olvidado, deliberadamente aunque sin saberlo. En términos freudianos, pues, ¿quién es Yahvé o, más bien, puesto que Freud no creía en Yahvé, qué nos dice la fuerza demoníaca o lo siniestro del Yahvé de J sobre nuestra represión, nuestra enajenación de una realidad que, sin embargo, sigue atrayéndonos hacia atrás y alejándonos de nuestro narcisismo?

Las ideas expresadas por Freud sobre Yahvé, en su obra Moisés y la religión monoteísta, son débiles y poco interesantes, pero ésta no es la verdadera visión que tiene Freud de Yahvé. El Yahvé siniestro de Jirrumpe en el Freud tardío como el Superyó de El malestar en la cultura. El Superyó es casi el Yahvé de J, y es la causa de nuestro sentido inconsciente de culpa, una «culpa» que no es ni remordimiento ni conciencia del mal. En realidad, la culpa freudiana es una ironía yahvista; proviene del deseo insatisfecho de asesinar a nuestro padre y creador, Yahvé. No experimentamos esta culpa como una emoción, sino como depresión, angustia, pérdida del deseo, complejo de castración y todo lo negativo tomado en conjunto. Y precisamente en esto, en una de las mayores ironías, Freud es el descendiente de J y es acosado por el Yahvé de J en la figura del Superyó. El elemento de teatro de marionetas en el escenario freudiano de las relaciones entre el Superyó y el desventurado Yo es precisamente como la oscura comedia de J de las relaciones entre Yahvé y los desventurados israelitas en el Desierto. Yahvé y el Superyó mantienen su exigencia de que los israelitas y el Yo renuncien a toda su agresividad, y con cada nueva renuncia los desdichados israelitas y el Yo son censurados cada vez más enérgicamente y golpeados más duramente por abrigar una agresividad inconsciente hacia el creador y padre. El pobre Yo nunca entrará en la Tierra Prometida, porque la personalidad de Yahvé tiene la misma intensidad demoníaca del Superyó.

A lo largo de todo este libro, he pedido al lector que remonte

tres capas de barniz: la primera aplicada por los rabinos, la segunda por los prelados cristianos y la tercera por los eruditos, que convirtieron a J en la Torá, la Torá en la Biblia hebrea, y la Biblia hebrea en el Antiguo Testamento. Para leer a J, el lector necesita quitar las tres barreras, los tres formidables estratos de redacción. Pero si el lector desea hacer el trabajo, entonces, como dice Kierkegaard, dará nacimiento a su propio padre, pues Yahvé y el Superyó están debajo de todas las versiones del propio lector, aunque las autoridades le hayan enseñado a creer otra cosa. Para decirlo de otro modo, el Yahvé de J y el Superyó de Freud son grandes personajes, como lo es Lear. Aprender a leer a J enseñará al lector, finalmente, cuánto le ha enseñado la autoridad, y sin embargo, cuán poco sabe la autoridad.

LA BENDICIÓN: EXILIOS, LÍMITES Y CELOS

EN EL LIBRO DE J existe la convicción omnipresente de que el exilio constituye una reducción o desplazamiento de la Bendición, como sustitución del vagabundeo en un espacio sin límites para volver al hogar, a un tiempo sin límites. Roboam, según J, se asemejaría a un exilio totalmente irónico con respecto a lo que debe de haber sido la Monarquía Unida de David y Salomón, un exilio confinado a los límites de la pequeña Judá. Sin embargo, hay siempre toda una gama de ironías en el elíptico y profundo Libro de J; más ironías, estoy seguro, de las que un exegeta aislado puede descubrir.

¿No hay allí una crítica de aquellos que tienen la Bendición, y sin embargo también una crítica de la Bendición misma? Con excepción de Yahvé, ¿hay allí alguien suficientemente vigoroso para una vida sin límites? ¿Puede ser deseable tal existencia, excepto para un David? ¿Fue un pesar incluso para él?

He aquí los tres grandes tropos de J sobre el exilio:

Echó a la criatura de arcilla, y al este del Edén puso las esfinges aladas y la espada ondulante, centelleantes las dos caras, para que guardasen el camino del Árbol de la Vida. (10)

«Por mucho que la trabajes, la tierra no te rendirá sus frutos. Errante serás en la tierra, llevado por el viento.»

«La sentencia es más fuerte que mi vida», dijo Caín a Yahvé. «Mira: me has echado de la faz de la tierra; has apartado tu rostro de mí. No tengo hogar adonde volver, soy errante como el viento. Cualquiera que me halle me matará». (14)

Dispersos de allí por Yahvé, llegaron a los confines de la tierra. La ciudad quedó sin límites. (29)

La expulsión del Edén, el desposeimiento de Caín y la caída de la Torre de Babel: éstas son las tres metáforas de J para el paso de Salomón a Roboam, con el posterior desmembramiento de la Monarquía Unida y la triste reducción de la ciudad de David a centro del pequeño reino montañoso de Judá. Implícito en estos tropos del exilio está lo que podríamos llamar el tema de la profecía futura: la caída de Israel y la posterior caída de Judá. Pero piénsese en la forma en cinco movimientos del Libro de J.

- 1. La historia primitiva; o el Edén y después
- 2. Los patriarcas: Abram y Jacob
- 3. José y sus hermanos
- 4. Moisés y el Éxodo
- 5. En el Desierto

El designio es evidente: no se termina con la conquista de Canaán o con los Jueces, y menos aún con Saúl, David y Salomón, sino con el pueblo vagando sin poder entrar en Canaán. Las imágenes del exilio en la historia primitiva culminan en el Desierto y la muerte de Moisés aún fuera de la tierra, sólo con una perspectiva anhelante del cumplimiento de la promesa. La Bendición sólo puede realizarse en Canaán; en verdad, en cierto sentido la Bendición es Canaán. Todo en la Bendición es equívoco, sugiere J, pero ésta es una sabiduría más que salomónica. El Yahvé de I, en el Sinaí y más tarde en el Desierto, se preocupa de establecer límites entre él y los israelitas, no sea que se excedan y sean destruidos por él. Sin límites que los separen de lo inconmensurable, no pueden sobrevivir. Sin embargo, la Bendición de Yahvé intenta otorgar una libertad temporal de lo limitado. ¿Puede el polvo de Adán sostener la Bendición? Ser davídico o teomórfico es el ideal de I, pero evidentemente su ironía alcanza hasta el ideal, y una exuberancia cómicoseria ensombrece siempre la Bendición.

La sabiduría en Israel, que es el verdadero objeto de estudio de Gerhard von Rad, era considerada por éste como producto par-

ticular de lo que él llamaba la Ilustración salomónica. Si mi conjetura sobre el tiempo en que vivió J es correcta, entonces ella conoció los Proverbios 10-29, fechados generalmente en el reinado de Salomón. Sin embargo, ella nunca me impresiona como un escritor sapiencial, pese a su retrato del sabio José. Su José es sabio porque es encantador; para J, lo insípido no es sabio, y ella no presta atención a los tontos. Para merecer la Bendición, no es necesario encantar a Yahvé, como hicieron David y José, pero tampoco hay que ser insípido. Es evidente que Jacob es infinitamente más vivaz que Esaú, y hasta Judá es en extremo más interesante que los hermanos pasados por alto, Rubén, Simeón y Leví. De Abram podemos al menos señalar que aumenta su interés a medida que se desarrolla su ciclo. El Moisés de J es una personalidad curiosamente opaca, vacilante y hasta distante, pero él no recibe la Bendición. Quizá I nos transmita un sentido tan equívoco de la Bendición sólo porque David nunca es su tema explícito. Para J, David no está allí para recibir la Bendición, sino que la Bendición está allí para ser otorgada a David. Y esto, sospecho, explica el papel de la Bendición en la historia primitiva de J y en las sagas patriarcales y de José. Yahvé busca a David para someter a prueba la Bendición en aquellos que pueden soportarla mejor.

¿Cómo la soporta el Abram de J? El texto esencial, si lo tuviésemos, sería la Bendición original de Isaac en J. En cambio lo que tenemos, la llamada versión E, no conserva ni rastros del lenguaje de J, y nos muestra un Abram que no hace por Isaac lo que sí se aventuró a hacer por Sodoma. No disponemos de ninguna imagen de Abram en el exilio como las que poseemos de Jacob, José y Moisés, y las que tendremos de David cuando es expulsado por Saúl. Sospecho que la imaginación de I podía haberse arriesgado a hacer más con Abram en Egipto, pero la Bendición extendida a Abram es de un carácter diferente de la conferida a Adán y Noé: más vida, en esta tercera Bendición, no puede relacionarse sólo con la progenie, pues toda la preocupación de Abram no consiste en lo que es sino en lo que llegará a ser, en un pueblo particular. Esto planteó a la elíptica J un enorme problema de representación; Abram, por sí solo, no nos transmite la fuerza literaria de la Bendición de Yahvé. No lo contemplamos como un gran competidor, como lo será Jacob, o un ser carismático como José o David. Tampoco le vemos mucha capacidad de liderazgo, ni siquiera como manifestará el Moisés de J. Quizás el exilio o la caída son metáforas necesarias para la imaginación de J, lo cual equivale a decir que lo son para el Yahvé de J.

Si volvemos a las tres figuraciones que ofrece I del exilio -las esfinges aladas o los querubines blandiendo sus espadas; Caín, sin hogar, vagando arrastrado por el viento; los constructores dispersos de Babel lanzados a la confusión-, hallamos allí tres imágenes extraordinarias, cada una de las cuales ilumina la Bendición con su sorprendente negatividad. J quiere que la expulsión del Edén recuerde a sus oyentes los dos querubines del Templo de Salomón, magníficas esculturas de madera enchapadas en oro con cuerpos de animales (y por ende cuatro patas), cabezas humanas y alas de pájaros. Bajo las sombras de esas alas estaba el Arca dorada, que contenía las presuntas tablas de Moisés. Puesto que los querubines de semejante sanctasanctórum constituían el trono de Yahvé, ello implica que Yahvé también está entronizado sobre los querubines que custodian el camino de vuelta al Edén. Así, el exilio está sutilmente asociado con la visibilidad de Yahvé, y también con los becerros de oro instalados por el usurpador disidente Roboam en Betel y Dan. Hay aquí una crítica clara a Roboam, pero también se aventura una ironía más sutil contra Salomón, cuyo templo imita la expulsión del Edén y por ende es una renuncia a la Bendición como lo es la secesión del Norte bajo Jeroboam. Así, la metáfora de I de la expulsión del Edén acusa, no a Adán, sino a Jeroboam y Roboam, y, más profundamente, a Salomón.

El exilio de Caín, según estos modelos, me parece una advertencia de J contra el asesinato del hermano en las guerras entre Judá e Israel después de la secesión de Jeroboam, y la tercera figuración yahvista del exilio, la dispersión de los constructores de Babel, hace prever un destino aún más oscuro para los israelitas, como consecuencia de la ruptura de la Monarquía Unida. El exilio final es la confusión, la dispersión hasta más allá de las fronteras, una pérdida innominable. Todo esto, en mi opinión, nos hace volver al concepto de J, esencial aunque equívoco, de la Bendición. Yahvé, que es él mismo olam o tiempo sin límites, pura duración, no puede dar su propio atributo como un don sin involucrar al favorecido en

todos los dilemas de la inconmensurabilidad. Desprenderse de la Bendición es ser enviado al exilio, pero estar totalmente dentro de la Bendición es correr el riesgo de disponer de muy pocos límites entre uno mismo y Yahvé. Me parece que las heroínas de J llevan la Bendición mejor que sus protagonistas masculinos, excepto la extraordinaria combinación padre-hijo que forman Jacob y José. Davídico como es el José de J, sus mujeres son más claramente heroicas, y ciertamente más vitalistas. Son también más astutas que los hombres, con excepción del artero sinvergüenza de Jacob, y ciertamente son más celosas, lo cual nos lleva una vez más a las cualidades de Yahvé y a la naturaleza de su Bendición.

Cuando el Yahvé de I se refiere a sí mismo como «celoso», lo que quiere decir es lleno de ardor, el ardor del guerrero divino, el sello más auténtico de su vitalidad, su fuerza demoníaca. Este ardor es el núcleo de la Bendición, y su pathos o intensidad experimentada se transmite como deseo, posesión, poder, cuyo opuesto se acerca al celo sexual. Al poseer a aquel a quien se extiende su favor, el Yahvé de I tiene problemas para mantener los límites. En verdad, tiene una viva angustia de contaminación, versión divina de una angustia de influencia. Esto explica su invariable aversión hacia otros dioses o deidades puramente locales, y, lo que es más interesante, hacia la representación de sí mismo, con las presuntas excepciones del Arca, el Tabernáculo y los querubines del jardín y del sanctasanctórum. Representar a Yahvé es comprometer su dinamismo incansable. Para el Yahvé de J, como para el pionero David, como para J, lo que más importa es constantemente lo nuevo. Y son las mujeres de I, más que los hombres, quienes viven al borde de la vida, abalanzándose hacia adelante, nunca en un presente estático sino siempre en una temporalidad incesante que genera esperanzas y ansiosa expectativa. Hay una gran dureza en las mujeres de J, en Sarai, Rebeca, Raquel, Tamar y Séfora, una dureza que quizá J halló en sí misma, o en la madre de Salomón, Betsabé. Son celosas de la vida y por la vida, aunque se aferren a la Bendición, para que no se les escape. Si J era una gran dama en la corte, una Gevurá, entonces habrá apreciado que la Gevurá o dureza de Yahvé, su poder dinámico, era también el rasgo que ella había elegido para representarlo, en lugar de su santidad o rectitud.

Lo que une a las mujeres de J es una Gevurá, una dureza en la cual superan a la mayoría de los hombres. «Dureza» quizá sea aquí un término demasiado poco delicado; podría bastar «inflexibilidad». Elíptica y concisa como siempre, J va más allá de sí misma en el arte de ofrecernos vívidos esbozos de representación que captan las personalidades y los rasgos de esas ardientes matriarcas. La esposa sin nombre de Adán, que más tarde será Hava o Eva, es una criatura como Adán, pero las descendientes de Hava son mujeres sabias, profundamente familiarizadas hasta con la dureza de «más vida», con los equívocos elementos de la Bendición de Yahvé. Pienso en la amargura de Sarai cuando dice por primera vez que Yahvé no le ha dado hijos, y se decide a sugerir a Abram que engendre un hijo de su doncella egipcia, Agar, quien se convierte en la madre de Ismael. «Por tu causa me han herido», le dice Sarai a Abram (37) y expulsa a Agar embarazada, con crueldad, por celos. El ángel de Yahvé o el mismo Yahvé en J, envía a Agar de vuelta a los fríos ojos de Sarai, demostrando que Yahvé, a diferencia de nosotros, no tiene menos afecto a Sarai a pesar de sus celos. Pero es Yahvé quien se siente agraviado por la burla de Sarai cuando también a ella le promete un hijo. La cualidad teomórfica de la mujer consiste en no soportar el desprecio, como tampoco lo tolera Yahvé. Cuando por última vez la oímos mencionar en J, tal como nos ha llegado, su apropiada despedida de nosotros es una risa triunfal: «Pero le di a luz un hijo -no la sabiduría- en su vejez» (48).

Rebeca, un ser aún más correoso, establece su *Gevurá* en la inaudita escena que planea para engañar a Isaac a fin de asegurar la Bendición para su favorito, el astuto Jacob, en lugar del que proporciona piezas de caza a Isaac, el tonto Esaú. Oscuramente extraña como es la escena, su audacia al usurpar una Bendición que debe efectuarse con la aprobación de Yahvé, sería sumamente asombrosa de no ser por la dureza de Rebeca. Su reacción al temor de Jacob de una maldición paterna será su decisión totalmente fría de asumir sobre sí esa maldición, y se nos insta a observar que mientras Isaac habla de dar a Esaú su propia bendición, Rebeca añade, cometiendo blasfemia, la aprobación de Yahvé. Si contrastamos su audacia, no con la de su débil marido sino aun con la astucia de su hijo Jacob, se empieza a comprender que hay algo en el espí-

ritu de J que es muy diferente del espíritu de cualquier otro autor bíblico. Rebeca no es sólo la madre de Jacob o Israel, sino también la fuente de la voluntad de Israel. Su capricho, su preferencia por su hijo gemelo más joven y más zalamero, es sagrado para ella y clava a martillo su voluntad en la Historia. Cuando Jacob lucha en Penuel contra el mortífero ángel sin nombre de Yahvé, se mantiene tercamente en la inconmovible voluntad de su madre. Es la Gevurá de Rebeca, manifestada en su hijo preferido, la que lucha contra uno de los elohim como ha luchado contra hombres, y es la Gevurá de Rebeca la que prevalece.

Raquel, a causa de su trágica muerte prematura al dar a luz a Benjamín, podría parecer un extraño participante en este espectáculo de dureza, pero se asemeja mucho a su suegra en cuanto a la intensidad de su voluntad. Puedo vislumbrar en las matriarcas de I los orígenes de la voluntad protestante cuyas heroínas dominan la novela británica y americana: Clarissa Harlowe, las protagonistas de Austen, Hester Prynne, las visionarias morales entre las mujeres de George Eliot y Henry James, las hermanas Brangwen de Lawrence. Tenazmente fiel al amor de Jacob, aunque él, maestro del timo, es engañado por Labán para que se case con Lea, Raquel se atiene a su propia voluntad, a su propio deseo. Sin embargo, la recordamos más vívidamente por su propia astucia, su propia actitud vergonzosa, el robo de los dioses domésticos de su padre, las estatuillas de ídolos, los teraphim. Como señaló Speiser, vemos a una mujer muy resuelta a tomar la ley en sus manos a fin de asegurar la parte de su marido en su herencia. El humor sorprendentemente extraño de Raquel al sentarse sobre los ídolos y decirle a su padre que no puede levantarse porque tiene la menstruación, es muy característico de I, chauceriana hasta los tuétanos, y también hábilmente blasfema si recordamos el rechazo normativo a la menstruación, rechazo que aparece en una edad suficientemente temprana en la tradición ligada al culto como para que I se burle acremente de ella.

Fuertes como son las primeras matriarcas, J nos da la mayor intensidad del interés de Tamar en todo el proyecto, y del desesperado y triunfal desafío de Séfora a Yahvé. Puesto que he examinado con cierta extensión a Tamar en mi Comentario, prefiero aquí ofrecer una visión de conjunto del que es seguramente uno de

los personajes favoritos de J. Nos gustaría saber cómo Judá eligió inicialmente a Tamar para el enfermizo Er, su primogénito, pero I no nos lo dice. Thomas Mann, siguiendo los pasos de J, imagina a Tamar haciendo que Jacob influyese sobre Judá para la elección, y puesto que Tamar es, como Jacob, una luchadora por la Bendición, esta idea es suficientemente persuasiva para mí. Tamar triunfa, con sus propias condiciones; se abre camino, en el relato, y se convierte en antepasado de David. Pero es característico de I que el costo, para una mujer con una meta, sea tan alto. Cuando Judá acepta a Tamar como madre de los hijos gemelos que nacerán de ella, también decide no volver jamás a tener relaciones íntimas con ella. Ella ha logrado su sueño y se ha convertido en madre de la Bendición, pero sin marido, pues su suegro ha engendrado a sus propios nietos, por decirlo así. Judá apenas puede sobrellevar la Bendición; en cambio Tamar tiene la fuerza para hacerlo, como poder de la voluntad, pero en perpetua soledad. No es que ella, o Jacob, se deseen de cualquier manera, sino más bien que ella ha elegido pragmáticamente estar sin marido. Al engendrar el futuro, esta mujer, fuente de la monarquía de David, ha dispuesto que, con excepción de sus dos hijos gemelos, ella viva y muera sola en el presente.

Aun en sus raros mejores momentos el Moisés de I nunca se resiste a Yahvé como lo hace su mujer, Séfora, en el espantoso episodio del esposo de sangre. A veces asocia a Séfora con la otra mujer bíblica amargamente lacónica, la esposa sin nombre de Job. Cuando el abrumado Job se sienta sobre las cenizas de su existencia y se rasca sus inflamaciones con un trozo de tiesto, su mujer le grita: «¿Aún conservas tu integridad? ¡Maldice a Dios y muere!». Séfora, que es anterior, supera a la mujer de Job en amarga elocuencia cuando unta con la sangre del prepucio de su hijo las piernas de Moisés: «Porque tú eres mi esposo de sangre». Dicho a un hombre apenas consciente, quizás agonizante, esto tiene gran fuerza, pues en realidad está dirigido a Yahvé, quien se siente suficientemente avergonzado de ello como para renunciar a su criminal y misterioso ataque contra su fiel profeta. Pocos momentos, en el texto de Jo en otras partes de la Biblia hebrea, alcanzan la fuerza de la amarga pero triunfante modificación de Séfora de su observación, cuando Yahvé se ha marchado: «Un esposo de sangre marcado por esta circuncisión», que tal vez constituía un aporte de J. Haber adquirido un esposo de sangre como su parte en la Bendición es tener que soportar una dureza que ni siquiera el novio profético puede aguantar. El celoso Yahvé ha provocado el poderoso celo defensivo de Séfora, de no ser por el cual el Dios caprichoso y demoníaco habría asesinado a su propio profeta.

Exilios, límites y celos se entremezclan curiosamente en el espacio psíquico creado por el Yahvé de J siempre que extiende la Bendición. La muchedumbre en el Sinaí es el mayor ejemplo de esta mezcla en el Libro de J, pues el resultado final de la teofanía del Sinaí es el vagabundeo por el Desierto durante cuarenta años. El Éxodo, para casi todos los que tomaron parte en él, no fue una liberación práctica del exilio sino un nuevo exilio, una última agonía en el nomadismo. Fuera lo que resultase la Bendición para los descendientes de la muchedumbre, para sus protagonistas fue un martirio. Desesperado por sus límites autoprotectores, el celoso Yahvé se convierte en un Dios todavía más celoso (o envidioso). J, quizá contemplando Jerusalén bajo el dominio del crepuscular Roboam, nos da una visión irónica de la Bendición cuando Yahvé, con sus propias manos, entierra a su profeta Moisés en una tumba sin lápida, fuera de los límites de la tierra. En verdad, Moisés muere como un exiliado aún al servicio de su Dios ferozmente celoso.

CONCLUSIÓN: LA GRANDEZA DE J

POR CONSENSO, el Yahvista es parte del pequeño grupo de autores occidentales que identificamos con lo Sublime, con la grandeza literaria en sí misma. Los pares de I son Homero, Dante, Chaucer, Shakespeare, Cervantes, Milton, Tolstoi, Proust y unos pocos más. La recuperación de J, que es el propósito de este libro, obviamente constituye un proyecto más difícil que la confrontación directa con Homero o Shakespeare, pues sus textos no se hallan tan literalmente envueltos o insertados en censuras o usurpaciones revisionistas. Sin embargo, yo diría que la diferencia resultante de confrontar la grandeza de J con la de Shakespeare es cuestión de grado más que de especie. El texto de Shakespeare es, en general, mucho más fácilmente accesible para nosotros que el de J, y por razones sorprendentemente similares. Estamos tan influidos por J y sus revisionistas, y por Shakespeare, que más que contener nosotros el texto, éste nos abarca a nosotros. Nuestro modo de representarnos unos frente a otros se basa en el modo de J y de Shakespeare de representar el carácter y la personalidad. Puesto que el personaje principal de J es Yahvé, debemos reflexionar en que el principal personaje literario de Occidente es Dios, cuyo autor fue J. Este peculiar signo de la originalidad y grandeza de I fue mi punto de partida en el largo proceso que me llevó a elaborar este volumen, y por ende debe constituir también mi conclusión.

Ser el autor del autor, o escribir sobre Dios, sería una tarea imposible hasta para el más vigoroso de los escritores de nuestro siglo, y el mero tacto les ha impedido hacerlo, con una o dos excepciones, como el intrépido James Merrill, en su notable obra *The*

Changing Light at Sandover [La cambiante luz de Sandover]. En el siglo XIX Blake y Victor Hugo fueron igualmente valerosos (o carentes de tacto), pero el desastre de Milton en El Paraíso perdido, donde el fracaso de Dios como personaje literario es el único defecto de una obra por lo demás sublime, parece haber desalentado a otros. I vivió hace tres mil años, y su libertad al retratar a Yahvé no parece echar sombras sobre su obra. Ciertamente ha ensombrecido a otros, y hasta el día de hoy es un escándalo y una blasfemia. El Yahvé de J es una persona en un sentido mucho más radical que el Jesús de los Evangelios Sinópticos. La misteriosa personalidad de Jesús, que ha seducido a lo largo de siglos, no está signada por las aterradoras extravagancias que aparecen abruptamente en la trayectoria del Yahvé de J. No vemos a Jesús volverse repentinamente un asesino ante un discípulo predilecto, pero esta lejanía del Yahvé de I puede ser el quid de la versión más fascinante de Jesús, en el Evangelio de san Marcos, el único evangelio que está en el espíritu del yahvista, una tendencia que me fue señalada por Barry Qualls. El Yahvé de J, más que el Yahvé del Autor Sacerdotal o el Yahvé normativo del Redactor, parece ser el padre reconocido de Jesús en Marcos.

He sostenido a lo largo de todo este volumen la convicción de que J era una ironista dramática, interesada en su relato y en sus personajes, más que un historiador o un teólogo. Cuando los eruditos aducen que el logro estético es un subproducto para un autor bíblico, yo empezaría por señalar que es poco probable que J escribiese o pudiese haber escrito como un autor bíblico. No hubo ninguna Biblia hasta seis siglos después de J, y la Biblia tal como la conocemos, sea como texto, sea como interpretación, apareció sólo otros seis siglos más tarde, entre los rabinos que establecieron un canon del siglo II de la E.C. La mayor parte de las fuentes de que disponía I en hebreo sin duda se ha perdido para nosotros, pero lo que tenemos, insertado en el texto de J o conservado en otras partes, como el magnífico «Canto de Guerra de Débora y Barac» en el V Libro de los Jueces, es suficiente para demostrar que lo que llamamos el impulso estético precedió a J en la literatura hebrea. Es considerablemente más anacrónico estimar a J como un historiador o un teólogo que como un poeta en prosa. Ella es una narradora de la más excelsa calidad, que combina, por primera vez en hebreo o en cualquier lengua, todos los géneros de que disponía en la literatura del Cercano Oriente, de la que creo que era profunda conocedora, como correspondía a una persona de elevada cultura que hubiese vivido en los esplendores culturales de la era literaria de Salomón. Si sugiero además que la de Salomón fue una cultura literaria más que religiosa, nuevamente caigo en un anacronismo. Sincrética y ecléctica, la época de Salomón contenía ya elementos que se desarrollaron más plenamente entre los judíos helenísticos de Alejandría mil años más tarde, o en la cultura literaria, judía y gentil, de nuestra propia época. La imaginación de J, urbana y especulativa, no está atada a limitaciones de culto.

Abordar a J o a Shakespeare directamente a fin de describir su grandeza es una actividad terriblemente difícil, y no me estoy refiriendo a sus aspectos críticos. Dotar a J de un carácter histórico, aunque más no sea en grado mínimo, me parece tan vano como conferírselo a Shakespeare, sea al modo tradicional o según la moda actual. Los escritores más vigorosos tienen la habilidad de recompensar cualquier lectura, hasta las desganadas o casuales. La originalidad de Shakespeare, su perdurable misterio, es singularmente difícil de recuperar, y lo mismo ocurre con J. Debemos tanto a Shakespeare que tenemos tendencia a creer que sostenía un espejo de la naturaleza humana o que él era la naturaleza humana. Ha llegado a ser la naturaleza humana porque en un grado notable la reformó, la modeló de nuevo, aunque ésta puede no haber sido su intención. La intención de J, hasta donde llega mi conocimiento, era relatar o volver a relatar la historia de su pueblo y de su Dios, desde su propia perspectiva y con su propia ironía serio-cómica. Shakespeare escribió tan vigorosamente que se ha convertido en un autor universal, adaptado a lenguajes y culturas que ni siquiera él podía haber imaginado. J, aunque en una forma establecida por sus revisionistas, se ha convertido en un autor aún más universal, y ha servido a fines morales, espirituales e institucionales aún más allá de su capacidad irónica para sustentarlos o imaginarlos.

Los autores universales, ya los leamos creativa o pasivamente, son esos pocos que tienen el poder de inspirar, el poder del Yahvé de J; dinámico, sin lazos aunque ejerza la sumisión, ilimitado aun-

que ponga límites, que valora el tiempo más que el espacio, y que inspira la libertad auditiva más que visual en el lector. La Biblia es verdadera, de uno u otro modo, para la mayoría de quienes la leen regularmente; confirma y hasta define la creencia extraliteraria. Como Shakespeare, I desarrolla su trabajo entre la verdad y el significado, como lo hace la creencia, pero ni J ni Shakespeare me parecen creyentes respecto de Yahvé o de Yahvé y Cristo; al menos no lo son como la mayoría de la gente creyente. Al ser poetas a la altura de lo Sublime, J y Shakespeare no desperdician sus energías extrayendo de los relatos poéticos formas de culto. En cambio, trabajan para representar la realidad, pero en ese modo acuciante que obliga a que surja una realidad permanentemente fresca. El erudito británico A. D. Nuttall dice agudamente que sólo Shakespeare nos permite ver aspectos de la realidad que no podríamos ver sin él. La realidad aparece, en vez de permanecer latente, porque Shakespeare la convoca; no imita una realidad ya manifiesta. Evidentemente, J obligó a aparecer a la realidad, o a Yahvé, en la forma más extravagante de toda la tradición occidental. El Yahvé de J y sus hombres y mujeres teomórficos están mucho más cerca de los personajes de Shakespeare que los dioses y los seres humanos de Homero. Escuchamos a I relatar la larga lucha de Jacob, desde el útero hasta su entierro, y llegamos a conocer a Jacob como no creo que podamos llegar a conocer ni siquiera a Ulises. El contraste entre el Jacob de J y Ulises es afin al contraste similarmente fecundo entre el David del Libro II de Samuel y Aquiles. Jacob y Ulises presentan muchas semejanzas, en cuanto a personalidad y experiencia, pues ambos son héroes llenos de astucia y de estratagemas, de gran inventiva, y ambos desean poner un fin a la lucha. La diferencia está entre Yahvé y Zeus, que es el principal factor de la diferencia entre David y Aquiles, ambos líderes carismáticos, guerreros heroicos, poetas y hombres cuyo nombre jamás será olvidado.

Al llamar a J un poeta en prosa, quiero decir alguien similar a un Shakespeare en prosa, porque los relatos de J tienen una exuberante invención shakesperiana, y su lenguaje rebosa incesantemente de juegos de palabras, como el de Shakespeare. No quiero decir con esto que J escriba en prosa obras épicas o sagas. Debemos ser como niños listos, al leer o escuchar a J, porque su estilo, dentro de

la historia primitiva de la humanidad, y no sólo allí, es como un tipo de literatura infantil más sofisticado que cualquiera de los hoy corrientes. Su Yahvé es un niño muy listo, y su José es el niño supremamente listo. Kafka aprendió intuitivamente la esencia del arte de J, y de todos los autores occidentales él es quien más se le asemeja cuando está en su vena más extraña. He aquí una de sus parábolas relativas a Abraham.

La pobreza espiritual de Abraham y la inercia de esta pobreza son una ventaja, pues hacen la concentración más fácil para él o, más aún, son ya una concentración; pero de este modo pierde la ventaja de aplicar las facultades de la concentración.

Éstas son ironías en el estilo de las de J. La pobreza o carencia imaginativa de Abram, es el malestar que hace a Yahvé echarlo. Es también la cualidad infantil que hay en él, pues un niño comparte con Abram el dolor de la pobreza, en la inercia que ya es una concentración, puesto que no podemos distinguir entre la carencia imaginativa y la imaginación. La poética de J, como la de Kafka, se basa en desarmarnos, haciéndonos como niños, ayudándonos a perder la supuesta ventaja que consiste en aplicar nuestras facultades de concentración. Ésta es una poética de la sorpresa, adecuada a un cosmos creado y perpetuamente visitado por el Yahvé de J. Quizá J y Shakespeare se asemejan uno al otro en la interminable novedad de sus mundos imaginativos. Pese a la curiosidad de Yahvé y a su poder, sus criaturas son libres de inventarse y reinventarse a sí mismas constantemente, y ésta es la ley del ser también para los protagonistas de Shakespeare. En Freud, el ser está siempre determinado en exceso; nuestro carácter es nuestro destino, y el carácter se forma plenamente en la infancia. En Homero, el hombre también está sobredeterminado; hasta Zeus está sometido al destino. El Yahvé de J no está sometido a nadie, ni siquiera a Yahvé. Es un diablillo que se niega a sobredeterminar a nadie y a nada. Éste es el esplendor de la Bendición: más vida significa que todo es posible, porque el dinamismo de Yahvé contiene todo lo que es potencial. Jacob es un canalla nato, se aferra a los talones de Esaú, sigue siendo un canalla y sigue aferrándose desesperadamente. Sin embargo, Jacob se lanza a la lucha cuando Yahvé le envía un ángel sin nombre contra él, y combate como un héroe extraordinario, no como un canalla. Jacob lucha como Israel, y así se convierte en Israel, porque Jacob se impone. Todo seguirá siendo duro para él; sufrirá pérdidas y aflicciones terribles, pero triunfará, no porque lo determine Yahvé, sino porque el escritor J canta la canción del perpetuo devenir y la superación humanos, el canto del yahvismo dinámico, de la exuberancia del ser, porque hay algo del Yahvé de J en uno de los duendes de Shakespeare, Puck, y algo más de él en el otro raro duende de Shakespeare, Ariel. Quizás ésta es la caracterización que he estado buscando a lo largo de todo este libro: hay más de Ariel que de Próspero en el Yahvé de J.

J tiene una vivacidad shakesperiana de invención, y nunca olvido que el doctor Samuel Johnson, el mejor de todos los críticos, nos enseña que la esencia de la poesía es la invención. Victor Hugo señala que, después de Dios, quien más había inventado había sido Shakespeare. J inventó a Dios, aunque yo no argüiría que J está totalmente a la altura de Shakespeare como inventor. No es que el alcance de Shakespeare sea mayor o que sus personajes sean más profundos, sus personalidades más vívidas, o siquiera que Hamlet, el David de Shakespeare, tenga una imaginación más vasta que cualquier personaje particular de la obra de Yahvé. Siempre queda el mismo Yahvé para contraponerlo a Hamlet. J, como Homero, está un poco por debajo de Shakespeare porque los hombres y las mujeres de Shakespeare cambian oyéndose a sí mismos, reflexionando a partir de lo que oyen y luego resolviendo cambiar. Los personajes de I tienen voluntad, y cambian, pero no tienen la voluntad de cambiar, a menos que se quiera atribuir a esto uno de los sentidos o de las consecuencias de gozar de la Bendición.

La gran ventaja de J sobre Shakespeare, su única ventaja, es la Bendición. Ni siquiera de los más sabios y apasionados personajes shakesperianos –Hamlet, Rosalinda, Falstaff o Cleopatra– puede decirse que tienen la Bendición, que no existe en Shakespeare excepto quizás en el bosque de Arden, donde la estupenda Rosalinda nació, pero que no siempre será su hábitat. Vemos a los personajes favoritos de Shakespeare, trágicos o cómicos, en su apogeo, pero no

adquieren más vida en un tiempo sin límites. J y Shakespeare comparten el vitalismo salomónico e isabelino, que puede provenir del tiempo del apogeo de las dos naciones, una antigua y otra del Renacimiento, pero sólo el poeta del origen y en el origen tiene una clara comprensión de la Bendición. «La exuberancia es belleza», el lema de William Blake, resume a J y a Shakespeare por igual. Ninguno de ellos fue un moralista, ninguno estaba intoxicado de Dios. Yo los encuentro profundamente consonantes uno con otro.

Apéndices del traductor

DAVID ROSENBERG





Apéndice A

Notas sobre la traducción

I. LA PROSA DE UN POETA

Cuando empecé esta obra, la primera certidumbre que tuve fue que J no usa una frase, ni siquiera una sola palabra, sin jugar con ella; a veces en la misma frase, a veces en la siguiente. Toda palabra era nueva, porque la naturaleza del juego, que iba de lo ligero a lo grave, era imprevisible. Una traducción requiere que toda palabra inglesa elegida lo sea también teniendo en cuenta su tono y su peso, y con un saludable escepticismo hacia la simplificación. Este poeta de la narrativa hace que toda oración descriptiva o diálogo suene como si antes no se hubiese escrito ni dicho nada.

Las oraciones hebreas de J están entrelazadas como estrofas, a la manera de versos, y no como parágrafos. Puesto que las divisiones bíblicas convencionales en capítulos son arbitrarias, hechas por editores posteriores, di a J una secuencia en capítulos que sigue más naturalmente las interrupciones en su narración. Que la responsable de las discontinuidades sea ella o sus editores, sólo podemos conjeturarlo.

Más que una traducción, una reconstrucción del Libro de J debe arriesgarse a ser sensible a la voz narradora original. Mientras reconstituía capítulos y fragmentos autorizados de J, me imaginaba la densidad estructural del original hebreo, que reaparece en muchas partes del texto existente. He abrigado la esperanza de restaurar en cierta medida su peso rítmico.

La tradición judía proporcionó la figura de Moisés como líder-autor. Junto con David y Salomón, que son personajes-autores de otros libros bíblicos, Moisés encarna un tipo de héroe del que care-

cemos en la historia occidental: un líder nacional que sea también un gran poeta. En la cultura judía posbíblica, privada de una nación (hasta nuestro tiempo), el modelo de una figura-líder era en sí misma difícil de imaginar, sobre todo que fuese un vigoroso artista. Sin embargo, en este siglo, hemos visto grandes poetas de la lengua hebrea, y hoy son comprensibles una endecha de Bialik, una historia mítica de Agnon o un salmo-soneto de Leah Goldberg, aparte del canon bíblico. Y así es como se cristalizó para mí la voz de J: sólo cuando leí a los poetas hebreos modernos pude imaginar a los autores bíblicos como hombres y mujeres vivos.

Los relatos de J se cuentan o se vuelven a contar en escenas como si el autor hubiese estado allí cuando ocurrieron, como si ella fuese un testigo. A este poeta no le interesaba una pose convencional de relator de historias, ni el ordenamiento de puntos de vista, sino la postura del poeta; el testigo que deja a un lado un innecesario virtuosismo de convenciones observadas. El drama intenso hace resonar la acción con la poesía: oímos al poeta presente mientras sopesa cada palabra y la hace resonar contra las otras.

El juego de una palabra con, y dentro de, otra produce una poética básica de la dicción y la rima. Es una dicción basada en el fraseo hebreo, que sólo puede ser traducido al inglés si es recreado. La traducción del rey Jacobo encarna la norma para la dicción inglesa pero sustituye mucho de la posición irónica de J –el modo como matiza los significados– por una grandiosidad menos modulada. Traducciones posteriores, sobre todo las recientes, abandonan la grandiosidad y la ironía y caen en picado en la reducción.

De igual modo, la rima en J es oscura, una rima de fondo en hebreo, especialmente asonancia y consonancia. Imitarla en inglés requiere también un oído fino para las repeticiones irónicas, pues en hebreo es posible una gama mayor de variaciones en las raíces de las palabras. Los recursos repetitivos y un completo sentido del paralelismo caracterizan el estilo de J. En su trabajo bíblico erudito, Martin Buber examina a fondo el uso de lo que él llama «motivospalabras»: «No es necesario que la repetición sea solamente de la palabra sino también de la raíz de la palabra; de hecho, la misma diferencia de palabras a menudo puede intensificar la acción dinámica de la repetición. La llamo "dinámica" porque entre las com-

binaciones de sonidos relacionados entre sí de este modo se produce una especie de movimiento: si uno imagina el texto entero desplegado ante sí, se pueden sentir ondas que van y vienen entre las palabras».

Al llegar a cierto punto, describiendo mi trabajo a un colega poeta, me preguntó qué edad pensaba que tenía la escritora J en el momento de escribir. Quedé asombrado por la pregunta, o, más bien, por no haber pensado en ella. Me había centrado en el principal tabú no religioso que los lectores tendrían que superar: concebir al autor ante todo como un ser humano. Así, abordé el problema de su edad y hallé que tenía suficiente experiencia de la vida y la historia como para tener poco más de cuarenta años, con un apetito aún vital de la vida. Comprendí que yo sólo estaba identificándome a mí mismo, pero para revivir una tradición que cojea a causa de los tabúes, esa salud imaginativa de reinventar una autoría era necesaria.

El comentario judío bíblico es profundo e imaginativo porque requiere un autor. En verdad, exige un salto para imaginar un autor como Moisés, un autor que hubiese escrito toda la Torá. Por contraste, gran parte de la erudición bíblica raramente puede imaginar un autor de un fragmento, y cuando lo hace es incapaz de imaginarlo como un ser humano y no como una serie de secreciones históricas.

En la tradición judía aún bajo el hechizo de la superstición, hasta el tabú contra la acción misma de escribir la palabra «Dios» es un signo de gran amor: a lo sumo, de una ternura llena de temor reverente experimentada hacia el padre-creador; en el peor de los casos, de temor rutinario. Los escritores judíos posbíblicos volvieron al ámbito del comentario imaginativo —el midrásh y el agadá—, donde pudieron nuevamente recrear escenas y conversaciones con Dios, como habían hecho los escritores de la Biblia.

La erudición bíblica moderna surgió en las universidades europeas, a pesar de que desde Ginebra hasta Oxford, los judíos no fuesen admitidos en los departamentos de religión. Los profesores de la Biblia eran de creencia o educación cristiana. Los eruditos alemanes del siglo XIX, que elaboraron las teorías Documentales llamadas Crítica Bíblica Superior, estaban encantados de su superioridad cristiana dirigida a los errores primitivistas del hebreo. Para mí, como judío, el descubrimiento de una sensibilidad y una imaginación unificadoras en la escritora J revela el vigor oculto de nuestra herencia, como el *midrásh* y la Cábala. Para un lector no dispuesto a aceptar a Moisés como autor sobrehumano, la humanidad y el arte de J ofrecen un *midrásh* fresco y moderno.

Las fuentes eruditas que he seguido para extraer el texto de J son las autoridades corrientes en este campo, refinadas más recientemente por Martin Noth y sustituidas por los análisis de Harold Bloom. En conjunto, seguí un enfoque conservador respecto de los últimos cien años de erudición sobre J. En algunos casos, aunque supuse que yo era capaz de captar cómo J había sido revisada por manos posteriores, me resistí a la tentación de mejorar a los eruditos. Pero en otros casos, como en el sueño de José, examiné el opaco texto que los eruditos llaman E para rescatar trozos de J.

Hay muchas historias bíblicas en las que aparecen claramente pasajes de J, mientras que otros evidentemente han sido editados y revisados por R o E (o por otros eruditos redactores llamados JE) hasta que el lenguaje elevado de J termina irreparablemente deformado. He tenido que pasar por alto estas partes de la narración de J, aunque podamos atribuir confiadamente a J la ironía que aún resuena en tales escenas. El esquema general de los relatos puede ser seguido fácilmente en la popular traducción británica de James Moffatt, donde todos los textos atribuibles a J están impresos en bastardilla. Pero, publicada en 1922, esta traducción no hace ningún intento de reproducir la prosa refinada de J ni refleja avances recientes en la erudición textual.

En ocasiones, la interpretación de Bloom supone una especulación sobre pasajes de J que parecen adulterados o en los que la voz de J sonaba demasiado incierta como para que yo la tradujese, a menos que utilizase más licencias poéticas de las que yo deseaba tomarme. Sin embargo, apoyo la intuición de Bloom, comúnmente fundada en varias autoridades eruditas, y apoyada por los matices tonales del hebreo. Rastros de éstos aún se encuentran en la Versión del Rey Jacobo, mientras que en las traducciones modernas se diluyen más allá de todo reconocimiento. Para el hebreo, usé edi-

ciones israelíes del texto masorético corriente, fácilmente accesible en las librerías judías.

II. SOBRE LA TRADUCCIÓN

Quisiera señalar aspectos de la traducción que indican mi preocupación por la textura verbal exacta. Quise evitar la falsa simplicidad que ofrecen las traducciones modernas mediante clichés gastados, giros idiomáticos inadecuados y una sonoridad torpe. En casi todos los casos, los simplificadores cambian ironía poética por un suscinto sentimentalismo.

Mi enfoque básico del estilo de J queda tipificado en la traducción de conjunciones (veh) y modificadores sintácticos (v'yhi y hinneh), que en hebreo determinan la estructura de la oración. Lo que se traduce como «y» y «contemplad» en las viejas versiones, y como cláusulas narrativas subordinadas en las versiones modernas (que comienzan con «cuando», «si», «entonces», etcétera), yo lo he traducido por «así» o «así fue», «ahora» o «ahora mirad», «observad» o «escuchad», entre otras variantes que permiten una estructura de tiempos verbales cambiantes, del pasado al presente y de éste al pasado, y crean la atmósfera adecuada para ello. A menudo el tiempo verbal hebreo es indistinto, y del mismo modo la conjunción uniforme veh a menudo sugiere diferentes significados, según el contexto. Yo quise reproducir esta riqueza contextual. La erudición a menudo ha señalado los cambios en el punto de vista narrativo particularmente de la tercera persona a la primera.

No todos los «él dice», «ella dice» y «Dios habló a» estaban destinados a la traducción; no forman parte de un estilo primitivo sino que a veces sólo son formas de puntuación: citas o indicaciones escénicas. A menudo el pronombre es deliberadamente indistinto, como el tiempo verbal. Por un momento no estamos seguros de quién está hablando. Pero esto también permite al autor juguetonas ambigüedades, y no ignoro estas modulaciones como hacen las traducciones corrientes.

Atención adicional requiere la textura casi rimada del sonido en J, una aliteración que reproduje en inglés mediante la consonancia y la asonancia. En la mayoría de los casos, me he resistido a los cambios en la ambigüedad poética del hebreo. Y finalmente, adopté una estructura de capítulos que permite leer todo el texto de J con fluidez, como una novela, en una multiplicidad de escenas.

Las líneas siguientes son anotaciones más específicas sobre el estilo inglés. Para el capítulo y el versículo correspondientes de la Biblia hebrea, consúltese el Apéndice B: Fuentes bíblicas.

«Y mirad», en el capítulo 1, es un reflejo del hebreo, donde es fundamental que la relación juguetona entre la tierra y la criatura se mantenga en el juego del lenguaje. Cuando la criatura formada de la tierra se convierte en un hombre, el poeta lleva al lector más cerca y nos pide que miremos la escena: el cliché «contemplad» no puede transmitir la resonancia requerida, e ignorar este drama de la narración hebrea —como hacen a menudo las traducciones— eliminaría la poesía del texto.

En el capítulo 2, la forma verbal «estableció» permite una resonancia con el uso posterior, a diferencia de un opaco «puesto» o «colocado». Yen el capítulo 3, «tocar», «desear», «guardar», «cuidar» se cuentan entre las palabras fundamentales que el poeta desarrollará más adelante. Donde la traducción parece apartarse de la esclavitud literal de la palabra-por-palabra, es en pro de la exactitud: para transmitir matices sintácticos y contextuales del original hebreo.

En el capítulo 4, «pareja» y «costado» son palabras clave, aprovechadas a fondo. El párrafo final hace que nos acerquemos nuevamente, y cuando observamos oímos los reiterados «tocar» y «conocer» cuyo eco atraviesa el capítulo siguiente.

Una cosa es proyectar la psicología en la serpiente, en el capítulo 5, en términos como «sutil» en la Versión del Rey Jacobo; y otra el texto hebreo, que establece una sutil resonancia que «zalamera» [smooth-tongued, en inglés] sólo inicia: la misma voz «lisa» [smooth] reaparecerá en diferentes contextos, estableciendo al fin el carácter de la serpiente, que repta sobre su lisa panza. «Tomaron [grasp] conocimiento» se convierte en palabras con las que se juega intensamente. Y en el último párrafo, la presencia del hombre se revela en una dramática proximidad por la rápida descripción de inevitables procesos naturales: mirar, pensar, comer y compartir.

«Mi piel era suave» es otra revelación, en el capítulo 6, como lo son los árboles detrás de los cuales ocultarse. Yen el capítulo 7, «apartada» se convierte en palabra clave, que más tarde origina «límite».

En el capítulo 8, «tener hijos» es lo que hacemos. El hebreo juega con el sonido del nombre de Eva, asociándolo por asonancia con dar vida. La sentencia sexual de Hava requiere cierta expresión irónica de los pequeños placeres inherentes a la cuestión. «Afanoso» y «deseo» resuenan hacia adelante, como «dar» y «tomar» ya resuenan hacia atrás. «Curvarse» («inclinarse») es una palabra clave para posteriores transformaciones, a partir de una curvatura de la tierra. Y en el capítulo 9, «Hava» está más cerca del hebreo que «Eva». En «Pieles», recogiendo la consonancia de «suave» [smooth], subyace su resonancia.

En el capítulo 10, las palabras claves de los párrafos que lo preceden inmediatamente son usadas en el primer párrafo. Repentinamente el Árbol de la Vida es místico, el ámbito exclusivo de esos seres divinos con los que Yahvé habla. Y en el capítulo 11, «concibió» tiene un doble filo, para los pequeños consuelos ulteriores que brinda elegir el nombre del hijo de la propia sangre. Yahvé confirma la ironía de «concebir» en el párrafo final del capítulo 12; tal como opera en la mente y en la carne.

En el capítulo 13, la resonancia de «volvió» y «guardián», anteriormente establecida, se proyecta hacia adelante. Y en el capítulo 14, «suelo», «amargo», «rostro», «voz» y «palabra» están entre los vocablos que reflejan el intenso juego lingüístico del hebreo. Hasta la tierra a la que volvemos habla. El nuevo viento que sopla no es el espíritu en las narices del hombre: la protección que establece Yahvé de la vida de Caín es más oscura de lo que fue para su padre, cuya muerte pasó inadvertida.

En el capítulo 15, Jared, o Irad, el primer niño nacido en una ciudad, da su nombre a la voz hebrea que significa ciudad, ir. Y en el capítulo 20, «entraron» inicia una serie de permutaciones. Las variaciones sobre el clima del corazón comienzan en el capítulo 21.

En el capítulo 30, «vete», «fama» y «bendición» se recogen del capítulo anterior. Yen el capítulo 33, «tener» y «dejar» prefiguran la destrucción de Sodoma en el capítulo 46.

En el capítulo 34, «vasta», «cuenta» y «desprecio» rebotan hacia adelante; «simiente» y «polvo», hacia adelante y hacia atrás. «Pasó» empieza a adquirir nuevos matices en el capítulo 35. Y en el capítulo 36, «partidos», «partir» sufre una nueva modulación, lo mismo que «desdén».

En el capítulo 37, los usos de «abrazo» se multiplicarán, inmediatamente en Sodoma, y mucho más tarde cuando también José será un sirviente acusado de manosear a la esposa de su amo. En el capítulo 38, la asonancia da origen a Ismael, como sonido que interviene a menudo en la elección de nombre. Ish en hebreo significa hombre.

En lo que concierne a la expresión figurada «se le desgarraron los costados» del capítulo 41, los diversos contextos de su uso aquí impiden que su significado popular oscurezca las profundidades y misterios de sus orígenes. Para empezar, Yahvé «cerró la carne del costado» de Adán, e «hizo volver a Hava al costado del hombre». Pero podemos remontarnos mucho más atrás en inglés, a Cymbeline. Por ejemplo: «¡Oh, puedan mis costados resistir, pensar!...» (acto I, escena 6); y un poco más tarde, en «L'Allegro» de Milton: «Diversión, de la que se mofa la rugosa inquietud,/ desternillándose de risa». La imagen también refleja lo extraño del pasaje, desde «en el tiempo en que una vida madura» hasta «costados desgarrados». («¿Es cosa demasiado sorprendente para Yahvé?») De modo concluyente, de los «costados desgarrados» surge la asonancia para la elección del nombre de Isaac.

(Mi prueba para juzgar lo apropiado de una imagen en inglés es tener presente el oído de Emily Dickinson: trato de oírla como ella la hubiese oído, de modo que el giro idiomático debe haber envejecido al menos un siglo. El oído de Dickinson para un contexto que combine lo religioso y lo secular es para mí lo más cercano a J.)

Sobre la imagen «contar con ello» que sigue inmediatamente a los «costados desgarrados», hay muchas modulaciones de «contar» en todo el texto, desde las incontables estrellas antes de Abram hasta la animada ironía de Sarai con lo que *ella* oyó de Yahvé: ¿Cómo confiaré en parir ahora...?. Aquí también «madura» tiene matices de altura y resonancia.

En el capítulo 44, el temor muy humano de Lot finalmente es puesto a prueba por «las figuras» que agarraron su brazo, y «el de su mujer, las manos de sus dos hijas». Pero es Yahvé quien revitaliza la figura brindándole ayuda. En hebreo el juego del lenguaje es diferente, pero más vivaz de lo que sugieren las traducciones. Aquí y en otros pocos casos raros, me he apartado del hebreo literal para ser fiel al texto. En uno de tales ejemplos, en el capítulo 45, he tenido que crear un nombre en inglés, «Smallah», basado en el significado de la palabra hebrea. Puesto que el nombre hebreo de esta ciudad también es mítico, lo que importa es el lugar de la resonancia en el nombre mismo. Una ciudad posterior igualmente mítica –«Penuel», en el capítulo 73– también enmarca a Jacob-Israel contra el sol.

En el capítulo 47, «simiente» y «costado» y «cuando la tiene» forman un eco distante del drama de Hava. Y en el capítulo 48, «concebir» y «madurar» son análogos y reaparecen más tarde. «Dar a luz», en el capítulo 49, recuerda el nombre de Eva. Y «revelada», en el capítulo 50, se relaciona con el matrimonio y también con la justicia y la revelación, en capítulos posteriores.

En el capítulo 64, «a su lado estaba Yahvé». En capítulos siguientes, la exagerada expresión «Yahvé está contigo» se hace más exacta complementada con «junto a», «detrás» y «acompaña a». Así, más adelante en este capítulo, «Yahvé guarda este lugar». En J, Yahvé está de pie y camina cómodamente sobre la tierra.

El tipo de «visión» que J prefiere se encuentra en el capítulo 66: Raquel, la «de delicadas formas». Y la clase de revelación que desarma preferida por la autora es Lea, «la de ojos exquisitos» (y poca cosa más que sea digna de ser mencionada). Más tarde, en el capítulo 89, el «hermoso de ver» de José es un eco posterior.

La aliteración en el nombre de José es análoga al juego de palabras en hebreo, en el capítulo 70. El giro idiomático «si hay calor en tu corazón» y sus muchas variaciones permiten un juego más vital en inglés –para culminar en el duro corazón del Faraón y el corazón chamuscado de Moisés– que los clichés menos resonantes, tales como «hallar favor en tus ojos», de las traducciones corrientes.

En el capítulo 73, Israel «consigue» resistir el ataque celestial. «Pero mi carne resiste», es semejante a los retruécanos con el nombre (Peniel/Penuel) de la ciudad ya desconocida en el antiguo Israel. Haciéndose eco del muslo de Jacob, la protección de Dina es «rota» en el capítulo 75. «Tocado» en su corazón, Siquem «se ena-

mora», pero Jacob luego oye «como él había caído sobre su hija». A su vez, Jacob «caerá» sobre el cuello de su hermano Esaú, y José sobre su padre, Jacob. «Deseo» y «corazones abiertos» ahondan aún más la ironía del destino de Jacob entre los cananeos.

«Santa mujer» [Holy Lady] es un deliberado giro idiomático de la gente de las ciudades en el capítulo 85. Y en el capítulo 86, «se abstuvo» [linger] reproduce el disfraz de Tamar.

En el capítulo 88, «cuidaba, prosperaba», que nos recuerda el primer ser humano del mundo, es también una raíz clave para la historia de José, como lo es «mano», que prefigura la historia del Éxodo desde Egipto. Más tarde, cuando Yahvé promete «yo te cuidaré», en el capítulo 177, la elección de Josué repite la atención en la historia de José, así como cuando «Yahvé eleva al hombre y lo lleva a reposar en el Jardín del Edén, para cuidarlo y vigilarlo». En un tono menor, recuerda la «ternura» de Yahvé así como la apelación de Lot: «Si este siervo ha sido grato a tu corazón y ha despertado tu tierna piedad, me has mantenido con vida...».

Para el capítulo 90, cabe señalar que la puntuación y la dicción se hacen más amaneradas, sutiles, a medida que avanza la historia de José en Egipto. La complejidad de la sociedad en la corte del rey Salomón en Israel encontró eco en la expresión de J sobre Egipto, que culminó en el capítulo 106 en su vivaz caracterización de los faraones: «Un nuevo rey se alzó en Egipto, que no conocía a José...». El uso de «reclusos» en el capítulo 90, por ejemplo, presagia un vocabulario contemporáneo; lo mismo la función de «maduraba» como verbo. La dicción y la sintaxis se tiñen de ironía en la frase que empieza «Ni una falta...».

Un elemento fundamental de la historia de José puede hallarse en el capítulo 95, donde «veló» remite nuevamente a Tamar. En los últimos capítulos abundan otras variaciones en la aliteración y el significado de palabras clave.

En el capítulo 174, podemos encontrar una pista respecto de uno de varios rastros posibles de la personalidad del autor. Cuando la boca de la burra se abre, atravesando las diversas capas de ironía, para dirigirse al narrador oculto, nos queda muy claro quién cabalga a quién.

Apéndice B

Fuentes bíblicas

El número de capítulo de El Libro de J va seguido de la correspondiente cita de capítulo y versículo de la Biblia hebrea.

GÉNESIS

I	2:4b-7	24	7:17-23
2	2:8-9	25	8:2b-3a, 6, 8-12
3	2:10-17	26	8:13b, 20-22
4	2:18-25	27	9:18-19
5	3:1-7	28	9:20-27
6	3:8-12	29	11:1-9
7	3:13-15	30	12:1-4a
8	3:16-19	31	12:6-17
9	3:20-21	32	12:18-13:2
10	3:22-24	33	13:3-5, 7-12
11	4:I ⁻ 2	34	13:13-18
12	4:3-7	35	15:1-6
13	4:8-9	36	15:7-21
14	4:10-16	37	16:1-6
15	4:17-18	38	16:7-14
16	4:19-24	39	18:1-5
17	4:25-26	40	18:6-8
18	6:1-2	4I	18:9-15
19	6:3	42	18:16-22
20	6:4	43	18:23-33
21	6:5-8	44	19:1-16
22	7:1-5, 7	45	19:17-23
23	7:10, 12, 16b	46	19:24-28

47	19:30-38	78	37:2b-4
48	2I:I ⁻ 2, 7	79	37:5-7, 9-па
49	22:20-24	80	37:12-17a
50	24: I ⁻ I4	81	37:17b, 19-20, 2324, 28/
51	24:15-20		25b
52	24:21-28	82	37:31-35
53	24:29-51	83	38:1-11
54	24:52-60	84	38:12-19
55	24:61-67, 25:5-6, II	85	38:20-23
56	25:21-34	86	38:24-26
57	26:1-5	87	38:27-30
_	26:6-11	88	39:1-6a
59	26:12-33	89	39:6b-20a
60	27:1-29	90	39:20b-23
61	27:30-33	91	41:8-13
	27:34-38	92	41:14-15, 17-21, 24b,25a,
63	27:39-45		26a, 27a, 28b, 29 ⁻ 31, 33,
64	28:10-11a, 13-16, 19		35, 39-40, 44-45
65	29:1-14a	93	41:54-57
	29:14b-25	94	42:I, 3 ⁻ 4
67	29:26-30	95	42:6-7a, 8-9a, 27-28a
68	29:31-35	96	43:1-7, 42:38, 43:8-13,
69	30:14-16, 17b		15
70	30:24-30	97	43:16-23a, 24-25
71	31:17-20, 25a, 26-28,	98	43:26-29a, 30-31
	30-36a, 32:2a	99	43:32-34
72	32:7-9, 12, 14, 22-24	100	44:1a, 2a/c, 3-20, 33-
73	32:25-32		34, 45:1-3
74	33:1-17	IOI	45:12-14
75	34:1-3, 5, 7, 11-12,	102	46:28-34
	19, 21b	103	48:1-2, 8-9a, 9c-11, 13-
76	34:25b, 16		14, 17-19a
77	34:30-31	104	50:1-11, 14

ÉXODO

105	1:6	136	10:24-26
106	1:8-11a, 12a	137	10:28-29
107	I:22	138	11:4-8
108	2:1-3	139	12:21-23
109	2:5-6ab	140	12:27b
IIO	2:IOa	141	12:29-34
Ш	2:11-12	142	12:37-39
II2	2:15	143	13:20-22
113	2:16-23a	144	14:5b-6
114	3:r-5	145	14:10
115	3:7a,8a	146	14:13-14
116	4:I ⁻ 4	147	14:19b-20a,c
117	4:6-7	148	14:24,25b
118	4:IO ⁻ I2	149	14:27b
119	4:19 ⁻ 20a	150	14:30-31
120	4:24-26	151	15:1
121	4:29	152	15:22-25
122	5:1-3	153	15:27
123	5:5-23	154	17:3
124	6:1	155	17:7
125	7:14-15a,16-17a,18 ,	156	24:I ⁻ 3
	203,213	157	19:18
126	7:23-29	158	19:20-22
127	8:4-5a,6-11a	159	19:24
128	8:16-21		19:11-12
129	8:24b-28		19:25
130	9:1-7		24:9-11
131	9:13	163	34:1a,2 ⁻⁵
132	9:17-21,23b-30	164	34:10a,12-16
133	9:33-34		34:24, 27-28
134	10:1a,3-11	166	32:19-24
135	10:13b-19	167	32:31-34a

NÚMEROS

168 10:29-33, 35-36

169 11:4-6, 10-15

170 11:18-23

171 11:27-29

172 13:17-20, 23-24

173 13:25-29, 32C-33, 14:1-

4, 11-14a, 26, 28, 31-33

174 22:22-30

175 22:31-35a

176 25:1-5

DEUTERONOMIO

177 31:14-15, 23

178 34:1-6

Nota del traductor al castellano de la versión de David Rosenberg

Bloom admite que imagina una autora y propone que leamos poéticamente un texto al que sucesivas correcciones y lecturas interesadas dieron carácter sagrado. Rosenberg traduce del hebreo al inglés con las opciones y decisiones poéticas que justifica al final de este volumen, y que afortunadamente resultan en una poesía diferente. En la lectura de Rosenberg y Bloom, el texto de J es rítmico, cadencioso, irónico y matizado. Pero la traducción de Rosenberg está llena de juegos de palabras y aliteraciones que aprovechan la semejanza de sonido entre términos cercanos del hebreo y el inglés. (Para esto remito a los Apéndices del traductor.)

Esta versión en castellano, de una traducción del hebreo al inglés, sigue, antes que nada, el ritmo y las discretas audacias léxicas de Rosenberg. Intenta salvar lo que a Bloom le parece fundamental: la «ironía dramática» de J. Es, necesariamente, una versión discutible.

En el ámbito hispanohablante se considera que la Biblia de Jerusalén es más precisa que la añosa versión de Casiodoro de la Reina-Cipriano de Valera (con las repetidas revisiones del siglo XIX). Pero cualquiera advierte que ésta es mucho más amena, porque está mejor escrita. Por eso decidí apoyarme en ella; con la sorpresa de que, en muchos momentos, la frase de Cipriano de Valera era la exacta traducción de la traducción que eligió hacer Rosenberg del hebreo. Otras veces hay que olvidarse de toda versión en nuestro idioma: *contempt*, por ejemplo, no puede traducirse como «pecado»; y los climas que J. adjudica al corazón de Yahvé no pueden ser «misericordia»: la fidelidad a Rosenberg exige «ternura», «calor», etcétera.

También respeté los tiempos verbales cambiantes y la variedad de invocatorias («He aquí», «Oíd», «Mirad»), cuyo uso Rosenberg explica ampliamente. Los juegos de palabras entre bound, unbound o boundaries, que aliteran con «Babel» y resuenan en todo el texto en relación a límites, fronteras, territorios, uniones, dispersiones, etc., no pueden reproducirse—no podría reproducirlos—sin violentar el hilo del relato.

vuelve loco en el Sinaí... un personaje muy alejado del Jehová paternal y remoto, superpuesto por R y otros editores, cuya piadosa moralidad oscurece la dominante originalidad de J, pero no alcanza a borrarla. El Libro de J nos trae de vuelta el primer y más grande autor de la Biblia, una inmensa figura literaria, uno de los más asombrosos escritores de todos los tiempos.



Harold Bloom, el preeminente crítico norteamericano, es profesor de Humanidades en la Universidad de Yale y profesor de inglés

en la Universidad de Nueva York. Ha escrito unos veinte libros que incluyen The Visionary Company, The Anxiety of Influence, A Map of Misreading, Kabbalah and Criticism, Agon, y Ruin the Sacred Truths.



David Rosenberg ha escrito varios libros de poesía, entre otros A Poet's Bible: Rediscovering the Voices of the Original Texts. Ha compila-

do tres antologías: Congregation, Testimony, y The Movie that Changed my Life. Su último libro es una recreación poética y erudita del Edén prebíblico: The lost Book of Paradise (1993).

«Fascinante... El Libro de J ilumina claramente uno de los mayores problemas de la cultura occidental: el hecho de que el Jehová del Antiguo Testamento no es un dios teológico sino un carácter intensamente humano tan violento e impredecible como el rey Lear.»

NORTHROP FRYE

«La interpretación que hace Harold Bloom de *El Libro de J*, brillante, divertida, asombrosa a veces, muestra una vez más que Bloom es el crítico de nuestro tiempo más sensible a todo lo que es potencial en la vida de la escritura. No hay nadie que pueda articular mejor las obras de un genio del lenguaje; mediante sorprendentes comparaciones con un vasto número de otros autores, Bloom alcanza a probar, para satisfacción de todos, que el autor llamado J se acerca a la magnificencia de Shakespeare.»

RICHARD POIRIER

«Es un placer leer *El Libro de J*. La idea de Bloom de que el autor J era una mujer privilegiada y erudita es asombrosa, pero convincente. La traducción de David Rosenberg abunda en imágenes que se superponen, sonidos recurrentes, juegos de palabras. La versión es excitante: evoca a la vez el poder de la poesía y la fuerza de los problemas humanos ...»

GRACE SCHULMEN

«Ha habido siempre lectores que encuentran en Shakespeare un (involuntario) solaz religioso, y en el Pentateuco una (involuntaria) exaltación literaria. El Libro de J tiene en cuenta estas aparentes aberraciones, y en verdad transforma nuestras ideas acerca de la lectura de obras sublimes. La extraordinaria especulación del profesor Harold Bloom nos ofrece un espejo —una imagen reflejada—que ayuda a disfrutar de una manera nueva las instancias viejas. Leer a Bloom es convertirse, por un rato, en una criatura incandescente.»

RICHARD HOWARD







